NAZIONALE
BIBLIOTECA
Raccolta
NICOTRA
B
124
VITTORIO EM. III
NAPOLI

Digitized by Google

Prof. Biagio Nicotra
AVVOCATO
Mergellina, 226 - NAPOLI

OPERE

DI PLATONE

VOLGARIZZATE DA VARII.

VOLUME I.

Digitized by Google

Race: Nicéfore B. 12h

Digitized by Google

LA REPUBBLICA

DI PLATONE

O SIA

DIALOGO SOPRA LA GIUSTIZIA

TRADOTTO DAL P.

MICHELANGELO BONOTTO

DOMENICANO

NAPOLI
STAMPERIA STRADA SALVATORE N.° 41.
1850

La presente edizione è fedelmente eseguita sull'edizione di Venezia, per Modesto Fenzo, 1781, in 2 vol. in 12.°

Digitized by Google

PREFAZIONE

DEL TRADUTTORE

La Repubblica di Platone, o sia il Dialogo sopra la Giustizia, ch' io presento al pubblico tradotto in lingua italiana, è il più bello e il più interessante di tutti i Dialoghi di quel divino filosofo. In esso l'autore, che per giudizio di Cicerone superò tutti gli altri Greci, raccolse il migliore che gli antichi ci abbiano lasciato sopra la filosofia. E questo appunto fu il principal motivo che mi ha indotto a tradurlo. Noi siamo in un secolo in cui ciascuno si crede e si pregia d' esser filosofo. Laonde si avrà piacere di paragonare la morale di Socrate con quella che leggesi ne' libri di coloro che da molti sono tenuti per i veri e soli sapienti. Si giudicherà se quel filosofo illustrato dal solo lume di ragione non abbia ragionato meglio sopra la legge naturale e sopra l'essenza della giustizia di coloro che non riconoscono altra legge di natura che l' istinto fisico, nè altra giustizia che l' interesse del più forte. Si stupirà di vedere che sono più di due mille anni che Platone (sempre sotto il nome di Socrate) ha risposto alle principali obbiezioni che si trovano negli scritti moderni sopra la religion naturale, e che ha rovesciato que'mostruosi sistemi che si sono vantati arditamente come altrettante nuove scoperte, e che si è tanto faticato per innalzarli. Finalmente i nostri pretesi sapienti forse anche arrossiranno di vedersi in contradizione con coloro che riconoscono per loro maestri: almeno il comun dei lettori, che non è in grado di leggere gli antichi nelle loro sorgenti, conoscerà la malvagia fede di coloro che citano gli scritti di Platone per appoggiare i loro sentimenti, e che non si sono vergognati di dire con franco tuono e burliero che il divino Aristo-

tile discepolo del divino Platone, e il divino Platone discepolo di Socrate, credevano che l'anima fosse mortale.

Siccome il metodo che Platone segue in quest' opera, come pure in tutte l'altre, è quello che conviene ad una conversazione libera e famigliare, e che per levargli ogni aria di studio e di apparecchio mise in opera tutta l'arte per nasconderlo e avilupparlo; così io credo che sia a proposito di esporre in poche parole il soggetto e il fine di questo trattenimento, affinchè il lettore ne abbia un' idea generale prima di leggerlo. Platone si propone qui due cose: 1. di ricercare ciò che renda l'uomo giusto, o in che consista la sua giustizia; 2. di mettere a confronto la condizione dell' uomo dabbene con quella del malvagio, per decidere quale delle due debba essere preferita all' altra. Il primo quesito viene in seguito d'un trattenimento di Socrate col vecchio Cefalo. Trasimaco dà occasione al secondo, allorchè per sostenere la sua definizione della giustizia, ch' egli dice essere l'interesse del più forte, *aggiunge che la felicità dell' uomo cresce in proporzione della sua malvagità, purchè con la volontà di commettere il male, abbia il potere di commetterlo impunemente. Socrate confuta ciò che Trosimaco avea proposto, ed obbliga per fine quel sofista a tacere. Il primo libro serve di preludio a'seguenti, e la materia vi è semplicemente abbozzata.*

La disputa si rinnova nel secondo libro, in cui Glaucone e Adimante fratelli di Platone ripigliano l'obbiezione di Trasimaco e la espongono in tutta la sua forza. I due fratelli vogliono che non si abbia risguardo alcuno alle conseguenze buone o cattive della giustizia e dell'ingiustizia; che si considerino l'una e l'oltra in se stesse e senza veste alcuna; che con l'esame della lor natura e degli effetti che producono nel cuor dell'uomo, si decida se il partigiano della virtù sia più felice del partigiano del vizio. Per giungere più facilmente a conoscere cosa sia la giustizia rispetto ad un particolare, Socrate propone ad essi di veder prima cosa ella sia relativamente ad una società intera, facendo lor ravvisare che ivi si ritroverà più in grande e assai più facile da conoscersi; di paragonare in seguito il modello grande col picciolo, e di servirsi del primo come d'un mezzo per meglio conoscere il secondo. Imperciocchè, dic'egli, quel che rende lo stato giusto deve altresì render giusto il particolare, nè vi può essere altra differenza che dal più al meno. Per ciò facciamo una repubblica, e veggiamo come e per qual parte la giustizia e l'ingiustizia vi si introducano.

Risale egli adunque fino all' origine della società civile. Getta i fondamenti della sua repubblica, che si vede a formarsi, a crescere, ad ingrandirsi. Da prima non accorda a' cittadini di questo nuovo stato che il puro necessario; li rappresenta tali appunto come si concepiscono d'ordinario gli uomini nello stato di natura, ed usa tutta l' attenzione di far osservare che una città composta di simili abitanti è una città sana e perfetta. Li mette in seguito più agiatamente, vi aggiunge il comodo ed anche il superfluo al semplice necessario; e le arti liberali inventate per il solo piacere entrano in questa città con tutta quella comitiva che le accompagna. Allora essa non è più una società formata per un picciolo numero di abitanti, ma un picciol mondo. Egli divide questo corpo politico in tre ordini: cioè, in quello del popolo, in quello de' guerrieri, e in quello de' magistrati: e dopo aver mostrato che uno stato è giusto allorchè il popolo e i guerrieri sono soggetti a' magistrati, e i magistrati medesimi alle leggi, esamina se nell' anima di ciascun uomo vi sieno tre parti che corrispondano a questi tre ordini; e trova che in fatti la ragione rappresenta il magistrato, il coraggio i guerrieri, e le passioni il popolo: donde conchiude che l' uomo è giusto allorquando il coraggio e le passioni ubbidiscono in esso alla ragione.

Conosciuta avendo la natura della Giustizia, non gli resta altro se non che vedere quali ne sieno gli effetti. Per ciò ripiglia ancora la sua comparazione del governo politico col governo interiore dell' uomo. Egli comincia col distinguere cinque sorta di governo. Il governo monarchico o aristocratico, ch' è quello della sua repubblica, e ch' egli suppone essere il più perfetto di tutti. Il timocratico, in cui regna il rigiro e l' ambizione: e tale dic' egli essere il governo di Creta e di Sparta. L' oligarchico, ove i soli ricchi hanno parte negli affari. La democrazia, in cui il governo è popolare. E finalmente la tirannia. Numera egli altresì cinque specie d' uomini, che oppone a queste cinque specie di governi: cioè, l' uomo giusto, l' uomo ambizioso, l' uomo interessato, l' uomo che si lascia trasportare da tutte le sue passioni senza ributtarne alcuna, e per fine l' uomo tiranneggiato da una passion violente che si fa padrona di tutta la sua anima. Egli spiega come si faccia il passaggio successivo d' un governo ad un altro governo meno perfetto, e d' un uomo ad un altro uomo. Dopo questo parallelo, decide la seconda questione col dire, che siccome il più felice di tutti gli stati

è quello ch' è governato da un re filosofo, vale a dire amico della ragione e della verità; e il più infelice, quello che ha per padrone un tiranno; così pure la condizion più felice sia quella dell'uomo giusto che ubbidisce in tutto alla ragione, e la più infelice quella del malvagio dominato dalle sue passioni.

Affinchè la vittoria della giustizia sopra l'ingiustizia sia intera, Socrate ritorna a ciò ch' avea accordato nel principio del trattenimento. Si era a lui domandato, che nell' esame della question proposta non avesse risguardo alcuno a' beni e a' mali esterni uniti alla pratica della virtù e del vizio. Egli vi avea acconsentito; ma dopo che ne nacque il giudizio, vuole che si restituiscano alla virtù gli onori e le ricompense ch' essa ha diritto di aspettare, e che in fatti riceve per parte degli uomini e degli Dei in questa vita e dopo morte: che similmente si restituisca al vizio l' ignominia e i castighi che merita e dai quali non può sottrarsi. Il trattenimento è terminato da un racconto dello stato de' buoni e de' cattivi nell' altra vita. Socrate mette questo racconto in bocca d'un Armeno nominato Her, *che dodici giorni dopo la sua morte era risuscitato nel momento che il suo corpo disteso sopra il rogo era per essere consumato dalle fiamme.*

Tal è il fondo dell'opera. Platone, secondo il suo costume, ha arricchito il suo soggetto di molte digressioni interessanti, che non devono essere risguardate come inutili deviamenti. La prima digressione è sopra l' educazion de' guerrieri: comincia verso il fine del secondo libro, e finisce quasi al principio del quarto. Socrate ivi parla degli esercizi propri a formare lo spirito e il corpo, ch'egli comprende sotto i nomi di musica e di ginnastica. A quest' occasione egli condanna e bandisce dalla sua repubblica Omero e gli altri poeti, perchè hanno spacciato delle menzogne in risguardo agli Dei, agli Eroi, all'Inferno, ecc. Non rigetta assolutamente ogni specie di poesia; ma solamente quella ch'è imitativa, e che ha per iscopo di lusingar le passioni. Estende egli questa riforma all'armonia e alla musica propriamente detta. Parlando per fine della ginnastica, dice due parole della medicina e della maniera di curare le malattie.

La seconda digressione apre il libro quinto. Socrate avea detto un poco prima, parlando de' guerrieri, che tra amici tutto dovea esser comune, per sino le mogli e i figliuoli. Non si era voluto interrompere il filo del suo discorso per dimandargli la spiegazione d' una proposizion così strana. Ma allorquando si

vide sul punto di por mano ad un altro argomento, fu fermato e costretto di ritornare addietro, e di sviluppare quel che di passaggio avea solamente indicato. Si accinge dunque a provare: 1. che gl' impieghi devono esser comuni tra i guerrieri e le lor mogli, e in conseguenza che bisogna altresì allevar queste nella musica e nella ginnastica; 2. che le mogli de' guerrieri devono esser comuni tutte a tutti, essendo suo disegno di non fare della sua repubblica che una famiglia, di abolire quei nomi odiosi di mio e di tuo, e di levare ogni seme di discordia e di divisione. Si giudicherà se questo mezzo fosse assai proprio a produrre l' effetto che Socrate avea in vista. Questa macchia, che sfigura una sì bell' opera, prova che i più saggi hanno i loro momenti di delirio, e che l'uomo abbandonato a se stesso mostra sempre da qualche parte ch' è uomo.

L' obbiezione che gli è fatta in seguito, che il suo piano di Repubblica è troppo bello per poter effettuarlo realmente, dà occasione a una terza digressione, ch' è la più lunga, e senza opposizione il pezzo il più perfetto di tutta l' opera. Per rispondere a questa obbiezione, dice che non conviene sperare di veder su la terra una repubblica simile alla sua, fino a tanto che la filosofia non monti sul trono nella persona de' sapienti o che i re non divengono filosofi. Per prevenire ogni equivoco, delinea il carattere del vero sapiente, a cui solo conviene il titolo di filosofo. Prova che di raro nascono uomini di tal carattere, e che tutto cospira a corrompere questo picciolo numero d' uomini, fino le stesse loro buone qualità; di modo ch' è difficilissimo che si conservino. Intorno a ciò che gli è di nuovo opposto, essere assai lontano che la filosofia sia capace di produrre un sì maraviglioso cambiamento nella società civile; che al contrario si osserva che i filosofi per la maggior parte sono cattivi e nocevoli agli stati, e che gli altri non sono ad essi di utilità alcuna; Socrate conviene che questo rimprovero non sia senza fondamento, ma soggiunge che non cade già sopra la filosofia; e per giustificarla pienamente su questo punto, distingue i veri e i falsi filosofi, ed espone le cagioni dell'inutilità de' primi e della malvagità de' secondi. Spiega in seguito in qual maniera debba essere allevato il filosofo destinato a governare lo stato. Vuole che di lui si facciano tutti gli sperimenti, che si prenda in tutti i modi sicurezza della sua virtù e della sua ca-

pacità, che la sua vita sia mescolata di contemplazione e di azione, che impari tutte le scienze proprie ad innalzare lo spirito e a render generali le idee, come l' aritmetica, la geometria, l'astronomia, ecc. e che queste gli servano di scala per giungere alla più sublime di tutte le cognizioni, ch'è quella del supremo bene, a cui dev'essere indirizzata e terminare ogni cognizion filosofica.

Finalmente nel libro decimo Socrate vibra gli ultimi colpi alla poesia imitativa, e l' attacca nel suo principio e nella sua natura. Mostra ch' essa è frivola e lontana dalla verità, che suo oggetto è di piacere alla parte inferiore dell' anima, che studia il suo debole per sedurla più agevolmente e con più sicurezza, che tra tutte le passioni essa lusinga quelle che sono più disdicevoli a un saggio; e la bandisce di nuovo dalla sua repubblica, dopo averle prima permesso di trattar la sua causa da se-medesima o per mezzo de' suoi amici.

Dal compendio che ora ho fatto si scorge: 1. Che questo Dialogo è in parte morale e in parte politico; che il disegno principal di Platone non è già di fare un piano di repubblica, come lo credono moltissimi, ingannati apparentemente dal titolo dell' opera, che non è conosciuta se non sotto il nome di Repubblica di Platone; *ma di conoscere l' uomo giusto, virtuoso e perfetto; paragonandolo con una forma di governo tanto eccellente nel suo genere, quanto lo è nel suo il governo interiore del giusto. Fu già detto dell' uomo; ch' era un picciolo mondo; e Platone quà lo risguarda come una picciola repubblica. 2. Che l' ipotesi della repubblica perfetta non è più chimerica di quella dell' uomo perfetto; che conviene mettere l' una e l' altra sotto lo stesso grado di possibilità; che se Platone non avesse fatto entrare nella pittura d' un governo senza difetti i suoi deliri sopra i matrimoni e sopra la comunità delle mogli; quel ch' egli dice non sarebbe meno bello e solido di quello che asserisce intorno all' uomo giusto e al vero filosofo. 3. Che Platone è stato assai giudizioso, e che neppur egli credeva che la sua repubblica e il suo sapiente potessero esistere tali com' egli li immaginava. Lo dice egli stesso,* che non bisogna aspettare dall'uomo una perfezione che l'uguagli alla virtù medesima; che per lui è molto se arriva a rassomigliare le principali fattezze; che dovendo ragionare sopra la natura e sopra

gli effetti della giustizia e dell'ingiustizia, era necessario che avesse dinanzi agli occhi due modelli perfetti, l'uno di bontà e l'altro di malizia; ch'egli non pretende che questi due modelli possano esistere, ma che quanto più l'uomo si accosterà all'uno o all'altro, tanto più sarà felice o infelice; che in tal proposito si trova nello stesso caso d'un pittore, il quale dopo aver dipinta la più bella figura d'uomo che immaginar si possa, non sarebbe mai in istato di provare che la natura può produrre una beltà tanto perfetta: in una parola, ch'è impossibile nella natura delle cose, che l'esecuzion d'un progetto rassomigli perfettamente l'idea che si è formata nello spirito.

Mi sono un poco esteso in questa esposizione, perchè ho notato che molte persone di grande abilità non aveano preso il sistema di Platone in quel vero e solo aspetto in cui conviene prenderlo. Egli è un autor profondo, e bisogna studiarlo assai per bene intenderlo.

Molti con ragione aspetteranno, che dopo aver parlato dell'opera, io dica qualche cosa di Socrate che in essa è il principal personaggio, e di Platone che l'ha composta. Siccome la loro vita è stata scritta da molti valenti uomini, così io mi ristringerò, rispetto a Socrate, ad alcune circostanze della medesima, alle particolarità di sua morte come appunto vengono riferite da Platone, e ad alcune riflessioni sopra i suoi costumi, la sua dottrina e il suo metodo d'insegnare. In quanto a Platone, io non lo considererò qui che come scrittore, per non accrescere considerabilmente questa prefazione.

Socrate, figliuolo di Sofronisco e di Fenarete, nacque in Atene nel borgo di Alopece, nell'anno quarto dell'Olimpiade LXXVII. Fece da prima il mestiere di suo padre, ch'era scultore. Si vedevano nella cittadella di Atene le statue delle tre Grazie, lavorate dalle sue mani; e Diogene Laerzio osserva a quest'occasione ch'egli fu il primo che le rappresentò vestite. (Diog. Laerz. nella Vita di Socr.) *Ma abbandonò ben presto un'arte per cui non era nato, e si applicò interamente alla filosofia. I suoi maestri furono Anassagora, e di poi Archelao soprannomato il Fisico. Alcuni hanno scritto che egli fosse versatissimo nell'arte oratoria; ma questo è un abbaglio. Socrate non fu mai retore, nè mai frequentò il foro. Egli stesso attestò nel principio del discorso che fece ai giudici per sua difesa, che non sapea l'arte del litigare; e che compariva per la prima volta dinanzi a' tribunali in età di set-*

tant'anni. (Plat. Apol. di Socr.) *Era però gran dialettico, vale a dire ch'era eccellente nel trattare gli argomenti filosofici in modo di conversazione. Per restar convinti, basta leggere i Dialoghi di Platone e di Xenofonte, i quali hanno preteso di lasciarci alcune copie fedeli de' trattenimenti del lor maestro. Questa è ancora la ragione per cui quasi tutti i filosofi socratici, i cui scritti più non esistono, hanno scelto il genere del dialogo in preferenza d'ogni altro, perchè sembrava ad essi il più proprio ad esprimere la dottrina, il metodo e la fina ironia di Socrate. E quando Aristofane l'accusava nelle sue* Nuvole *di saper dar un buon aspetto alle cattive cause, non volea dir altro se non che egli era un avversario formidabile a tutti coloro ch' entravano seco lui in disputa.*

Egli fu il primo filosofo che insegnò la morale: poichè prima di lui questa parte della filosofia, che risguarda l'uomo e i suoi doveri, era stata trascurata. Tutti fin allora s'erano occupati nell'astronomia e nella geometria. Socrate giudicò che fosse inutile all'uomo di applicarsi alla cognizion delle cose che gli erano forastiere, mentre che ignorava quel che facevasi al di dentro di lui medesimo: la qual cognizione gli era infinitamente più interessante. Trasse adunque la sapienza dal cielo, ove parea ch'ella fissato avesse il suo soggiorno, e la obbligò a discendere sopra la terra, a conversare con gli uomini, e ad entrare minutamente ne' loro affari, ne' lor costumi e nella lor vita pubblica e privata. Non andò più da lungi a cercare la scienza, come aveano fatto prima di lui gli altri filosofi, che aveano viaggiato in differenti paesi per istruirsi. (Plat. nel Crit.) *Egli non uscì mai da Atene che per andare alla guerra; ma studiando in se stesso e negli altri la natura dell'uomo, la sua origine e i suoi doveri, giunse a conoscere meglio de' suoi precessori la distinzione delle due sostanze di cui l'uomo è composto, la spiritualità e l'immortalità dell'anima, i gran principii della legge naturale, il culto dovuto alla divinità, e la differenza essenziale del bene e del male. Quando egli cominciò a insegnare questi dommi, tutti di lui si burlavano, era battuto, e se gli facevano mille insulti; ma non oppose a tutti questi oltraggi che una pazienza invincibile; e con la sua dolcezza guadagnò più seguaci alla verità e alla virtù, che non avrebbe potuto fare con la forza delle sue ragioni.* (Diog. Laerz. nella Vita di Socr.)

Praticava egli stesso tutto quel che diceva. La sua vita era

semplice, la sua condotta uniforme, ed era lontano da ogni affettazione. Bisognava averlo frequentato qualche tempo per sapere quanto egli meritasse. Era temperante, frugale, ed assai dedito agli esercizi del corpo, che facea a motivo di salute: e perciò era d'una complessione robusta. Non fu mai malato, nè provò alcun assalto dalla pestilenza che cagionò lungo tempo e in più volte grandi stragi nell'Attica fin che durò la guerra del Peloponeso. Malgrado la sua povertà, ch'era estrema, ricusò costantemente i regali di Archelao re di Macedonia, che volea averlo nella sua corte. (Tucid. l. II.) *Tutte le ricchezze de'suoi amici e dei suoi scolari sarebbero state sue se avesse voluto; ma contento del necessario, non prese mai denaro da coloro che andavano ad ascoltarlo, nè da' principali cittadini che gli affidavano l'educazione de'lor figliuoli. Ciascuno sa quanto egli ebbe a soffrire dal genio bizzarro e litigoso della sua moglie Xantippa. Fu sempre in calma e sereno in mezzo alle tempeste ch'ebbe a sostener per sua parte.* Voi vorreste, *disse un giorno graziosamente a'suoi amici*, che le restituissi tutti i pessimi trattamenti che da lei ricevo, a fine di poter dire, intanto che noi fossimo alle mani: *bene, Socrate; coraggio, Xantippa.* (Diog. Laerz. nella Vita di Socr.)

La sua pazienza non era già un effetto di codardia. Socrate era valoroso a sangue freddo e per principi. La filosofia gli dicea che non conveniva abbandonare il posto in cui era stato messo. Avrebbe creduto di disonorare il suo carattere di saggio, se si fosse posto a fuggire nelle occasioni pericolose. Per tutti i ventisette anni in cui durò la guerra del Peloponeso, si segnalò in molti incontri, e sopra tutti all'assedio di Potidea. Ecco ciò che Alcibiade, testimonio oculare, e buon giudice in materia di coraggio, ne racconta nel Banchetto di Platone. Socrate, *dic'egli*, tollerava in miglior modo che alcun di noi le fatiche della guerra, la carestia, e i rigori dell'inverno. Intanto che tutti gli altri restavano sotto le loro tende ben vestiti e impellicciati, egli usciva non avendo altro in dosso che il suo vestimento ordinario, e andava a piedi nudi per i ghiacci con passo libero e più franco di coloro ch'erano calzati... Egli fu che mi salvò la vita nella battaglia che allor si fece, e dopo la quale i capi mi attribuirono la palma della vittoria. Io era ferito: Socrate non mi abbandonò mai, e mi difese in modo che io e le mie armi non caderono in mano de' nemici. Sapete, o Socrate, ch'io feci la sistenza presso de' giudici per farvi dar la palma che meritato

meglio di me; ma voi vi opponeste a tutta forza, ed amaste meglio che fosse data a me che a voi. Nella rotta di Delio, intanto che il resto dell'armata fuggiva a rompicollo, egli si ritirava lentamente con Lache, essendo a piedi e carico delle sue armi. Io era a cavallo, e li raggiunsi. Dissi a loro che prendessero coraggio, e promisi ad essi di non mai abbandonarli. Conobbi in quell'occasione Socrate ancor meglio che a Potidea. Egli marciava a passo lento e con fierezza, lanciando gli sguardi ora sopra i suoi ed or sopra i nemici. Il suo sembiante dicea apertamente ch'era pronto, in caso di attacco, a difendersi valorosamente: e perciò niuno osò di attaccarlo. *Strabone riferisce* (l. 9, p. 401) *che in quella medesima giornata di Delio, essendo stato ferito Xenofonte e rovesciato da cavallo, Socrate lo prese sopra le sue spalle, e lo portò per lo spazio di alcuni stadi, fin tanto che lo mise fuori di pericolo. Questa è una cosa degna di osservazione, e forse unica, che un filosofo nella mischia abbia salvato la vita a due guerrieri.*

Frattanto essendosi cambiato il governo di Atene, e la vita de' principali cittadini essendo in arbitrio di trenta tiranni, del numero de' quali era Crizia, in altri tempi discepolo di Socrate, e il quale, dopo averlo abbandonato, era divenuto il suo più mortal nemico; Socrate ne' suoi discorsi non li adulò, anzi censurò la lor condotta con quella libertà repubblicana e filosofica di cui egli avea fatto sempre professione. Questa fu la cagione prossima e immediata della sua morte. Ascoltiamo lui medesimo (Plat. Apol. di Socr.) *a raccontar a' giudici le ragioni che mossero i suoi nemici ad accusarlo, e per le quali s'era tratto addosso il loro odio.* Anito e Melito non sono, *dic' egli*, coloro ch' io debba più temere. I miei più formidabili accusatori sono quelli, che prevenendovi contro di me sin dalla vostra fanciullezza, m' han o fatto passare presso di voi per un uomo curioso, ch' esamina quel che si fa in cielo e nel seno della terra, e che possede l' arte di dare alla menzogna i colori della verità. Una tale stima era per me pericolosissima, perchè ciascuno è persuaso che coloro i quali si occupano in tali ricerche, non credano gli Dei. Le accuse che mi dà Melito in quest' oggi, sono le stesse che voi aveste sentito nella commedia di Aristofane, in cui mi si fa dire ch'io vo per l'aria, e mille altre stravaganze simili. Nulla v'è di più falso che tutto questo; avvegnachè io non ho mai imparata la fisica, nè mi sono impacciato d' insegnarla agli altri.

Ma, mi direte, donde viene adunque il credito che avete, e l'accusa che oggi vi vien data? Or ve lo dirò, e vi spiegherò tutto il segreto della mia scienza. Cherefone, che voi avete conosciuto, essendo andato a Delfo, sconsideratamente domandò all'oracolo s'eravi alcuno che fosse più saggio di me. La Pizia rispose di no (1). Quando mi fu notificata questa risposta dell'oracolo, io chiesi a me stesso: Che vuol dire Apollo? Che mai intende egli con ciò? Imperciocchè io sono convinto dal testimonio della mia coscienza, che non ho nè poca nè molta sapienza. Tuttavolta un Dio non può mentire: laonde io dimorai lungo tempo incerto sopra il senso dell'oracolo. Finalmente eccovi il partito ch'io presi. Andai a ritrovare uno di coloro che sono tenuti per saggi; e questi era un politico. Mi trattenni con esso, persuaso che questo trattenimento mi somministrerebbe di che convincere l'oracolo per falso. Mentre durava la conversazione, mi accorsi ch'egli appariva saggio agli occhi della moltitudine, ed ancor più a' suoi propri, ma che non lo era in fatti. Mi sforzai in vano di provarglielo; e tutto quello che guadagnai fu d'incorrere il suo odio e quello della maggior parte degli assistenti; donde conchiusi, nel lasciarlo, che io era più saggio di lui. Per verità, io dicea a me stesso, non siamo saggi nè l'uno nè l'altro; ma egli crede di esserlo, ed io non lo credo: dunque io ho sopra di lui questo vantaggio.

Passai in seguito ad altri; primieramente a' poeti, dipoi agli artisti: e scoprii ch'erano egualmente ignoranti come io sono, ma che non accordavano così facilmente la loro ignoranza. Oltre il numero prodigioso di nemici che per ciò mi son fatto, questa ricerca mi ha tolto il tempo di attendere agli affari dello stato e a miei affari domestici: e per questo io sono in un'estrema indigenza. Questo non è il tutto. I fanciulli, particolarmente quelli de' ricchi, mi seguono in ogni luogo, per aver

(1) Ecco qual fosse la risposta dell'oracolo:

Σοφος Σοφοκλης, σοφωτερος δ' Ευριπιδης:
Ανδρων δε παντων Σωκρατης σοφωτατος.

Vale a dire, *Sofocle è saggio, Euripide più saggio: ma Socrate è il più saggio di tutti gli uomini.* Ateneo, nemico dichiarato di Platone, e Van-Dale nella sua *Storia degli Oracoli*, hanno preteso che questo passo fosse favoloso, perchè è riferito diversamente da Xenofonte e da Plutarco, e perchè la sacerdotessa d'Apollo dava sempre i suoi oracoli in versi esametri, e non in versi jambi. Di queste due ragioni la seconda è falsa, e la prima non prova nulla.

il piacere di vedermi a confondere l'ignoranza e la stolta presunzione di tante persone. Per lo più fanno quel che mi veggono a fare; ed esaminando la scienza di coloro che incontrano, trovano un'infinità d'uomini che credono di saper qualche cosa e che non sanno nulla. Quelli che sono così confusi, se la prendono contro di me, e dicono che Socrate è uno scellerato che corrompe la gioventù. Se si domanda a loro che cosa io faccia per corromperla, non sanno che rispondere; e non osando di dichiarare la vera ragione che li anima contro di me, mi fanno que' rimproveri che furono fatti in tutti i tempi a' filosofi: ch'io esamino curiosamente quel che si fa in cielo e sotterra; che non riconosco Dio alcuno; e che fo comparir vero quel ch'è falso. Questi sono coloro che hanno sollevato contro di me Melito, Anito e Licone. Melito mi accusa a nome dei poeti, Anito a nome degli artisti e de'politici, e Licone a nome degli oratori.

La formola dell'accusa era conceputa in questi termini: Socrate è colpevole perchè corrompe la gioventù, e non riconosce gli Dei che si adorano nello stato, ma non so quali nuove divinità, a cui dà il nome di Genii. Domando che sia punito di morte. *Socrate non risponde direttamente al rimprovero di ateismo con una dichiarazione precisa de' suoi sentimenti sopra la divinità. Questo forse è il solo articolo della sua apologia in cui egli ha ritenuto la verità occulta. Si contenta di mostrare la contraddizione in cui cadono i suoi avversari, supponendo da una parte ch'egli non riconosca Dio alcuno, e dall'altra ch'egli ammetta i Geni*, che sono, *com'egli dice*, o Dei o figliuoli degli Dei. *Dopo essersi giustificato in poche parole sopra tutti i capi di accusa, aggiunge che non sarà nè Anito nè Melito che cagioneranno la sua perdita, ma l'odio e l'invidia di coloro di cui egli svelò l'ignoranza. Dichiara in seguito che se gli si promettesse di assolverlo a condizione che rinunziasse alla filosofia, egli non vi acconsentirebbe mai, e che vorrebbe piuttosto morir mille volte che cangiar nulla della sua maniera di vivere. Questa libertà offese i giudici; e molto più allorquando, secondo il costume, assegnando la pena a cui si condannava, disse che per i buoni uffizi prestati alla sua patria, e per la cura che si era preso d'ispirarle l'amor della virtù, meritava di esser nodrito nel Pritaneo a spese dello stato con assai più giusto titolo degli atleti ch'erano stati coronati ne' Giuochi Olim-*

pici. Ciò non ostante, a persuasion de' suoi amici che diedero cauzione per esso, e per compiacerli, si tassò a una pena di trenta mine d'argento, vale a dire a 560 lire in circa di nostra moneta: ma la maggior parte de' giudici si tenne tanto offesa dalla libertà e dalla nobile arditezza con cui avea loro parlato, che lo condannarono a morte.

Dopo che la sua sentenza fu pronunziata, indirizzò egli il discorso a' suoi giudici: predisse a coloro che l'aveano condannato, che si pentirebbero di averlo fatto morire; e per consolar quelli che l'aveano assoluto, e ch'erano afflitti per la sua disgrazia, fece veder loro che la morte non era già un male. Imperciocchè, *disse egli*, di due cose una succede: o la morte porta seco l'annichilazione di tutto il nostro essere, ed allora essa rassomiglia a un dolce e profondo sonno che non è intorbidato da sogno alcuno; o è un cambiamento e un passaggio dell'anima da questo luogo in un altro, e in questo caso evvi per me un maggior vantaggio che quello di abbandonare i giudici della terra, che non sono giudici se non di nome, per andar a difendere la mia innocenza dinanzi a veri giudici, quali sono Minos, Radamanto, Eaco e Trittolemo, che fanno giustizia, per quanto dicesi, all'inferno? Cosa non paghereste voi per conversare con Orfeo, Museo, Esiodo ed Omero? Qual eccesso di gioja per me di rincontrarmi con Palamede, con Ajace figliuolo di Telamone, e con tanti altri che sono stati oppressi, come io, da un giudizio iniquo? Ivi porrò tutto il mio piacere in fare quel che io qui faceà; nell'esaminare i trapassati che sono veramente saggi, e coloro che s'immaginano di esser tali e non lo sono; nello scandagliare l'anima di quell'eroe che condusse una sì grande armata dinanzi a Troja, quella di Sisifo, quella di Ulisse, e di mille altri. *Terminò col raccomandare a' giudici i suoi figliuoli, scongiurandoli di punirli se mai pensassero di acquistar altro bene che la virtù.*

Ecco il compendio dell'Apologia di Socrate, che ci lasciò Platone, il quale era presente al giudizio. Questo è un pezzo di eloquenza che si può paragonare, e forse anche è superiore, alle più belle orazioni di Demostene e di Cicerone. Dicesi che allorquando egli era per comparire dinanzi a' giudici, l'orator Lisia gli presentò un discorso che avea composto per sua difesa; e che Socrate dopo di averlo letto, glielo restituì dicendo: È bellissimo, ma non è fatto per me; *dando ad intendere ch'era troppo oratorio,*

e per questa ragione indegno d'un filosofo. (Diog. Laerz.) *Un autore che vivea sotto Vespasiano, e ch'è citato da Diogene Laerzio, racconta che Platone, allora assai giovane, montò su la tribuna per difendere il suo maestro; ma che i giudici lo fecero discendere quasi alle prime parole. Mi riesce difficile il credere questo fatto, che non è riferito da alcun antico.*

Socrate conservò nella prigione la stessa uguaglianza d'anima. Vi fu un intervallo assai considerabile tra il suo giudizio e la sua morte, perchè nella vigilia del giorno in cui fu condannato, si era coronata la poppa del vascello che gli Ateniesi mandavano ciascun anno a Delo. Questo vascello era, secondo l'opinion degli Ateniesi, il medesimo che Teseo montò allorquando passò in Creta con i sette fanciulli e le sette verginelle che doveano essere divorate dal Minotauro. Gli Ateniesi fecero voto, se Teseo ritornava sano e salvo, di mandare ciascun anno questo vascello a Delo carico d'un sacrifizio per Apollo. Ora vi era una legge di non giustiziare alcuno dal giorno fissato per la partenza del vascello fino al suo ritorno da Delo. Il sacerdote di Apollo ne coronava la poppa prima che mettesse alla vela. Tutte queste particolarità si hanno da Platon medesimo. (Plat. nel Fed.)

Perciò, siccome Socrate fu lungo tempo in prigione, così i suoi amici ebbero il comodo di andarlo a ritrovare e di seco lui trattenersi. Critone, ch'era il suo più stretto amico, essendo andato alla prigione a giorno avanzato, trovò Socrate che tranquillamente dormiva. Aspettò che si fosse risvegliato; e dopo avergli significata la sua sorpresa, ch'essendo vicino a morire, potesse ancor prendere tanto riposo, gli propose di uscir dalla prigione e di ritirarsi in Tessaglia. Socrate stette costante, e non si arrese nè alle ragioni nè alle lagrime del suo amico. Anzi gli provò ch'era suo dovere di restarvi, e di sottomettersi alla pena stabilita da' giudici per quanto ingiusta essa fosse. Questo passo è forse il più bello della vita di Socrate, e quello che reca più onore alla filosofia. Con tutto ciò un autor moderno trova in ciò Socrate inescusabile: perchè, *dic'egli*, conviene risparmiar agli uomini i delitti evidenti e certi; e perchè non mettendovi ostacolo è lo stesso che dichiararsi complice. (*Hist. Crit. de la Phil., t. 2, p. 137*). *Come se il delitto non fosse già stato commesso da' giudici, e che consistesse nell'esecuzion della sentenza, piuttosto che nella sentenza medesima. Rispetto a quello che soggiunge questo autore,* che la cura della sua propria conservazione è la prima di tutte le

leggi, *non so da qual filosofia sia tratta questa massima: non mai certamente da quella di Socrate. Esso era troppo onesto per adottare un principio che non conduce a niente meno che a formare uomini tristi e scellerati. Credeva anzi all'opposto che la prima di tutte le leggi fosse quella di non far cosa alcuna che offendesse la virtù e il vero onore.*

Finalmente essendo venuto il giorno fatale, gli amici di Socrate si portarono da lui in maggior numero del solito. Si trattenne con essi sopra l'immortalità dell'anima con uno spirito tanto allegro, tanto tranquillo, e così presente, come se fosse stato ad un banchetto. Quando gli fu portata la tazza in cui era la cicuta, disse a colui che gliela presentava: Voi che siete pratico di tal sorta di cose, ditemi quel che fia d'uopo ch'io faccia? Passeggiare, rispose l'altro, dopo che avrete bevuto, fia a tanto che vi sentirete nelle gambe un certo peso; ed allora riposerete. Immantinente Socrate avendo preso la tazza senza tremare e senza cambiar colore, risguardò fissamente lo schiavo, e gli domandò s'era permesso di farne un sagrifizio. No, rispose egli, non abbiamo posto nella tazza se non quello che conviene. Benissimo, ripigliò Socrate; posso almeno pregar gli Dei di rendere felice il mio passaggio da questa vita ad un'altra. A tali parole lentamente bevè il veleno, e in più volte. (*Plat. nel Fed.*)

Fino a questo momento, *dice Fedone che racconta quest' avventura ad uno de'suoi amici*, noi abbiamo trattenuto le nostre lagrime, benchè a grande stento; ma allorquando egli ebbe bevuto la cicuta, non ci fu più possibile di ritenerle. Sentii ch'esse scorrevano mio malgrado dagli occhi miei; e mi coprii il viso per piangere, non di lui, ma della perdita ch'io era per fare. Critone era già uscito dal suo posto struggendosi in amare lagrime; ed Apollodoro che sino a quel punto non avea cessato di piagnere, raddoppiò allora i suoi gemiti e i suoi singhiozzi, in una maniera che intenerì tutti gli assistenti, fuori di Socrate. E come! o miei amici, ci disse egli, a che pensate voi? Io a bella posta avea fatto uscir le donne, per timore che non avvenisse qualche cosa simile a questa; imperciocchè ho sentito a dire, che conveniva morire in mezzo degli applausi e delle benedizioni. Datevi coraggio, e non ispargete più lagrime. Questi rimproveri ci coprirono di vergogna, e sospesero i nostri pianti.

Socrate dopo aver passeggiato qualche tempo, sentendo che le sue gambe divenivano pesanti, si coricò supino, come gli era stato detto. Subito lo schiavo che gli avea data la cicuta, si avvicinò a lui, esaminò i suoi piedi e le sue gambe; ed avendogli fortemente pizzicato un piede, gli domandò se avea sentito alcun dolore. Socrate rispose di no. Lo pizzicò pure un poco al di sopra d'una gamba, e ci fece osservare come il freddo incominciando dalle estremità guadagnava sempre terreno, soggiungendo che morrebbe allorchè il freddo sarebbe arrivato al cuore. Un momento dopo Socrate si scoprì il viso, e disse quest'ultime parole: Critone, noi dobbiamo un gallo ad Esculapio (1): non vi dimenticate di offerirglielo. Userò tutta la diligenza, rispose Critone. Bramate qualche altra cosa da me? Socrate non rispose nulla; ma dopo aver fatto un picciolo movimento, spirò. Critone gli chiuse la bocca e gli occhi. Così morì, *soggiunge Fedone*, il nostro amico, l'uomo il più virtuoso, il più giusto e il più saggio che noi abbiamo conosciuto.

Gli Ateniesi, come Socrate l'avea predetto, si pentirono ben presto di averlo fatto morire. In argomento di duolo chiusero i loro ginnasi e tutti i luoghi d'esercizi, e gli alzarono una statua di bronzo. Melito fu condannato a morte. Anito, bandito d'Atene, si ritirò ad Eraclea, donde fu parimenti scacciato, e secondo alcuni fu lapidato. Socrate morì nel primo anno della XCV olimpiade, in età di un poco più di 70 anni, come lo dice egli stesso nella sua apologia. Oltre Platone e Xenofonte, ebbe anche per discepoli Antistene, Eschine diverso dal rival di Demostene, Fedone, Euclide di Megara, Aristippo, e un gran numero d'altri di cui parlasi negli scritti di Platone.

Reca stupore che alcuno abbia avuto l'ardire di mettere in problema la purità de' costumi di Socrate. Niente trovasi in alcuno degli scrittori del suo tempo che possa far nascere il più leggiero sospetto sopra un articolo di tanta importanza. È vero che Platone gli mette qualche volta in bocca certi discorsi sopra l'amore e sopra la beltà, che potrebbero esser presi in cattiva parte. Ma in primo luogo non è sicuro che Socrate abbia detto tutto ciò che

(1) Questa parola di Socrate allude a' voti che i malati offerivano ad Esculapio, quando aveano ricuperata la sanità. Con ciò da ad intendere, che risguardava la vita come una malattia e il veleno che avea preso come un rimedio che restituiva alla sua anima la sanità, liberandola da tutti i mali [illegible] ad occasione del corpo.

Digitized by Google

Platone gli fa dire. Vi è altresì probabilità che Platone, il quale non era tanto regolato nella sua condotta, nè tanto riservato su l'articolo de' costumi, si sarà qualche volta dimenticato che facea parlar Socrate, e si sarà messo in suo luogo. Quel che mi spinge a crederlo si è che in Xenofonte il tuono di conversazione di Socrate ha qualche cosa meno libera e più modesta. In secondo luogo la maggior parte de' passi di cui si tratta, possono e devono anche spiegarsi in un senso allegorico, e molto più elevato di quello che presentano a prima vista. Finalmente è manifesto che in molti luoghi Socrate scherza con la sua ironia ordinaria, e che per un poco si adatta a' costumi di coloro cui parla, per condurli in seguito dove vuole. So che uno scherzo di tal natura non è affatto scusabile, qualunque ne sia il motivo; e perciò non pretendo di giustificar Socrate in questo punto. Dico solamente che da ciò non si può conchiudere ch' egli fosse un libertino e un dissoluto.

Oltre a ciò, i luoghi di Platone in cui pare che Socrate non mostri molto pudore, sono smentiti da altri più formali e più espressi, ove egli condanna senza riserva tutto ciò che potrebbe offendere la purità de' costumi. Se da questo canto egli avesse dato il minimo motivo, per certo Aristofane non avrebbe tralasciato di attaccarlo; e quando i suoi nemici l'accusavano di corrompere la gioventù, si vede qual senso davano a quest' accusa, dalla maniera con cui Socrate vi risponde nella sua apologia. Si trattava unicamente ch'egli guastasse lo spirito de'giovani co'principii che ad essi insegnava. Dunque era attaccata la sua dottrina, e non i suoi costumi; e le sue massime ben lungi che andassero a corrompere il cuore, non tendevano ad altro che a riformarlo: poichè mai pagano alcuno insegnò una morale più pura e più sciolta da' sensi, come quella di Socrate.

E qui parmi di dover accennare ancora la ragion principale per cui egli attraesse la gioventù intorno a se in maniera particolare. Socrate possedeva, come ho già detto, il talento della conversazione e della disputa in sommo grado. Egli non menò è il padre della dialettica, che della morale; ed era tanto appassionato per la verità, che sempre andava in traccia della medesima. Il suo maggior piacere era quello di ragionare co'sofisti de' suoi tempi sopra i punti più importanti della filosofia; e siccome avea l' idee più chiare e lo spirito più giusto e più metodico di tutti que' sofisti che ci vengono rappresentati in Pla-

tone come uomini facondi, gran parlatori, e nulla di più; così egli li confondeva, li facea cadere in contradizione con se medesimi, e li riduceva a confessare la loro ignoranza con uno sforzato silenzio, o più spesso ancora con ingiurie che adoperavano per risposta. Or per la gioventù questo era uno spettacolo aggradevole il vedere quegli uomini fieri e arroganti alle mani col modesto Socrate; e la loro malignità godeva di vedere coloro che credevano di saper tutto, umiliati e confusi da un uomo che protestava di non saper nulla. Per ciò tostochè un Gorgia, un Prodico, un Protagora, o qualche altro sofista famoso nella Grecia arrivava in Atene, Socrate n'era avvisato. Era condotto in casa loro, s'impegnava la conversazione, li esaminava in quelle cose che si vantavano di sapere e d'insegnar per denaro a chiunque andrebbe ad ascoltarli, ed usciva sempre con suo vantaggio da queste dispute: in cui, quantunque sembri assai spesso che non conchiuda nulla su la materia proposta, nientedimeno egli otteneva il suo fine, ch'era di convincerli che ignoravano per fino la definizione e le prime nozioni di quelle cose di cui si lusingavano di avere una perfetta intelligenza. Questa è una delle chiavi principali per ben intendere l'opere di Platone.

Se alle ragioni che la gioventù avea di ricercar Socrate si aggiungano quelle che Socrate avea di affezionarsela, e se si fa riflessione a' mezzi che metteva in opra per guadagnarla, si concepirà facilmente che la virtù sola era il motivo e il legame del suo commercio con essa. Socrate cercava di accrescere il numero de' seguaci della sapienza e della verità. Con questo disegno, a chi poteva egli indirizzarsi? a' sofisti, a' retori, a' poeti, a' negozianti, agli artisti? Lo avea tentato inutilmente. In vece di conciliarsi i loro spiriti, li avea interamente alienati, ed erano divenuti suoi nemici. A qual altra parte potea adunque rivolgersi se non a quella della gioventù, a cui non costa nulla il confessare la sua ignoranza, e la quale perchè è libera da ogni pregiudizio, è anche più disposta a conoscere e a gustare la verità? Per insinuarla dolcemente negli spiriti, e farle mettere profonde radici, usava una maniera affatto ammirabile, e che molto dev'esser raccomandata a chi istruisce i giovani. Quando conversava con essi, stimolava la loro curiosità, e risvegliava tutta la loro attenzione, proponendo loro qualche questione, in apparenza facile e poco importante, ma in fatti interessantissima, il scioglimento della quale finjea egli di non sapere. Per

esempio, domandava ad essi cosa fosse la virtù, in che consistesse la giustizia, e così dell' altre cose. In seguito esaminava seco loro la definizione che aveano data, mostrando sulle prime di approvarla. Dopo di che, s' era cattiva, la girava per tante parti, la presentava sotto tanti aspetti, che essi medesimi ne scoprivano la falsità. Passava da questa prima definizione ad una seconda, e poi ad una terza, fin tanto che avessero incontrata la vera. Qualche volta rompeva il trattenimento prima di aver rischiarati i loro dubbi, a fine di lasciarli meglio convinti della loro ignoranza, e di dar materia alle loro riflessioni quando fossero soli.

Tutte le interrogazioni che facea ad essi erano così proporzionate alla loro età, e maneggiate con tanta destrezza, che li conduceano come a mano alla scoperta del vero. Per ciò si servica di quelle nozioni generali, che Dio ha scolpite nello spirito di tutti gli uomini; li metteva in istato di svilupparne le conseguenze; e riconducendoli sempre a que' primi principii, quando se ne allontanavano, mostrava loro che tutte le verità scorrono di là come da loro sorgente, e che tutto ciò che non vi è legato con una relazione più o meno lontana, con una connessione reale, quantunque più o meno sensibile agli occhi dello spirito, non era altro che menzogna e falsità. Quand' io dico che mostrava ad essi tutte queste cose, voglio dire che dava loro il piacere della scoperta, con cui raddolciva a' medesimi la fatica; e però attribuiva a loro tutto l' onore, non appropriandosi altro merito che quello di aver fatto spuntare il germoglio delle cognizioni, ch' erano nella lor anima senza che se ne avvedessero. Così nel Menone *conduce a poco a poco un fanciullo di sei in sette anni a trovar la maniera di fare un quadrato doppio d'un altro. Qual allettamento, qual esca è mai per gli spiriti un tal metodo d'insegnare! I più stupidi ne prenderebbero diletto. Qual effetto dovea adunque produrre ne' giovani Ateniesi? Essi avrebbero consumato, e consumavano in fatti alcuna volta i giorni interi a trattenersi con Socrate. La sua conversazione, che a proposito egli sapea variare, ed in cui artifiziosamente facea entrare digressioni sempre utili, e proprie a ricreare lo spirito allorchè era stato per qualche tempo applicato, era una fonte inesausta d' istruzione e di piacere.*

Usava lo stesso metodo per ispirare ad essi l'amor della virtù. Persuaso che il cuor dell' uomo è naturalmente amico del giusto,

come il suo spirito lo è del vero, coltivava con diligenza nella gioventù questi primi semi di giustizia e di rettitudine, che le passioni non aveano ancora alterati nè affogati. La sua morale non avea quell' aria di asprezza e di austerità che gli stoici dipoi hanno affettata. Si applicava massimamente a guarirli dalla presunzione naturale a quell' età ed inspirar loro molta diffidenza di se medesimi, a distaccarli da' piaceri de' sensi che facea ad essi risguardare come indegni dell'uomo. E neppur volea che si desse loro il nome di piaceri, *il qual non conveniva, come egli dicea, se non a quella pura gioja che l' anima gusta nella cognizione del vero e nella pratica del bene.*

Un filosofo la di cui morale era sì pura e le intenzioni sì rette, che parlava con quella eloquenza, con quell' abbondanza e con quel tuono persuasivo che non poteano da altro venire che da un cuore penetrato della verità di ciò che diceva, ch' è morto per la giustizia, il di cui nome è stato in venerazione in tutti i secoli seguenti, era un dissoluto, un corruttore della gioventù?

Per quella stessa ragione che Socrate pretendeva di niente insegnare, non volle altresì mai niente scrivere. Tutta l'antichità attestò che dopo di se non avea lasciata opera alcuna; ed è certo che le sette lettere che Leone Allazio ha pubblicato sotto il suo nome, sono supposte. Ma i suoi discepoli si presero la cura d' istruirci de' suoi sentimenti; e per non dir nulla degli altri di cui abbiamo perduto l' opere, si trova tutta la sua dottrina negli scritti di Xenofonte e di Platone. La Repubblica di quest' ultimo ne contiene la miglior parte; imperciocchè Socrate si ristrinse alla morale. Egli non era nè fisico, nè metafisico, nè matematico, nè geometra. Non bisogna adunque confondere i sentimenti del maestro con quelli del discepolo, nè credere che Socrate abbia detto o pensato tutto ciò che si legge in Platone intorno all' idee, alla metempsicosi, alla reminiscenza, ed alla cosmogonia, ecc. Per altro Platone non ha sempre messo i suoi sentimenti in bocca di Socrate. Nel dialogo intitolato Timeo o Sopra la natura, *il principal interlocutore è il medesimo Timeo filosofo pitagorico, di cui Platone non ha fatto altro che comentare il* Trattato dell' anima del mondo, *che il tempo ci ha conservato. Parmenide, altro filosofo, spiega il suo sistema dell'idee nel dialogo che porta il suo nome. Nel* Trattato delle leggi, *l' Ateniese che parla non è Socrate. Diogene Laerzio ce lo fa sa-*

Digitized by Google

pere, e confuta l' opinione di coloro che pensavano il contrario. Io non deciderò poi, nè importa molto il sapere se per modestia, o per acquistare autorità col nome d' un sì grand' uomo, o per qualche oltra ragione, Platone faccia che Socrate sia il principal personaggio de' suoi Dialoghi.

Quelli che hanno creduto che Socrate fosse scettico, vale a dire che dubitasse di tutto, o almeno che niente assicurasse come vero, ma al più come probabile, non aveano letto nè Platone nè Xenofonte, o non li hanno bene intesi. Niun filosofo ha creduto più fermamente e non ha insegnato con più costanza l'esistenza d'un Dio e d'una legge naturale anteriore ad ogni legge positiva, la distinzione del bene e del male, la spiritualità e l' immortalità dell' anima, le pene e le ricompense d' un' altra vita. Quello che li ha ingannati si è che Socrate dice in mille luoghi ch' egli non sa nulla. Ho spiegato più sopra in qual senso conveniva prendere questa espressione. È vero che non ha proposto i suoi dommi col tuono magistrale e imperioso di Pitagora; ma egli non fece così perchè volea guadagnare gli spiriti e non soggiogarli, e perchè le verità che insegnava essendo adattate alla capacità di ciascuno, bastava ch' egli mettesse i suoi uditori su la strada di scoprirle da se medesimi. Ho già detto le ragioni che lo determinarono a preferir questo metodo ad ogni altro; e dubito ch' egli avesse potuto sceglierne un migliore. Parmi di aver detto assai del maestro; ora passiamo al discepolo.

Platone ha sopra tutti i filosofi un doppio vantaggio, che non gli è stato mai contrastato, d' essere nel tempo stesso il più sublime e il più eloquente. Da esso s' impara egualmente a ben vivere e a ben parlare. L' elevatezza del suo genio e la magnificenza de' suoi pensieri gli hanno fatto dare il soprannome di Divino. Cicerone non dubita di mettere la sua eloquenza a fronte di quella di Omero e di Demostene. Si sa ancora che lo risguardava come suo maestro e suo nume, e che si avanzò fino a dire che volea piuttosto con lui ingannarsi che pensar giustamente con gli altri. Si sa parimenti che gli antichi Padri della Chiesa hanno avuto per lui una gran venerazione, e che la conservò fino al tempo degli Arabi, quando gli fu preferito Aristotile. Presentemente non si legge quasi più nè l' un nè l'altro, ed ancor meno Platone di Aristotile. Per essi ora si ha lo stesso rispetto che i pagani aveano in altri tempi per i boschi consagrati a qualche divinità, a cui mai si accostavano. Posso dire

però, e sopra tutto in risguardo di Platone, che ciò avviene perchè non si conosce. Se si leggesse, so di certo che avrebbe anche oggidì quasi altrettanti ammiratori quanti fossero i leggitori.

Per meglio rappresentare il genio e il metodo di Socrate, egli ha scelto il genere del dialogo. Ciascuno de' suoi trattenimenti è una scena viva ed animata ed un quadro lavorato sul naturale. In essi vi dipinge i costumi e i caratteri de' sofisti, de' politici, de' giovani, de' maturi, de' vecchi, delle donne, degli schiavi, e delle persone di condizion libera. In una parola, egli nel suo genere è quello che Aristofane nel suo, con questa differenza però, che le sue pitture sono meno libere e i suoi colori meno cinici e più delicati, ch' egli non eccita il ridicolo per offendere, e che non disfigura i suoi personaggi, come Aristofane l'ha fatto più d'una volta, e sopra tutto rispetto a Socrate. Con tutto ciò Dionigi d' Alicarnasso l'accusa di aver trattato Parmenide, Ippia, Protagora, Prodico, Gorgia, Polo, Teodoro, Trasimaco, e molti altri assai, più male di quel che meritavano, e ciò per un motivo d'invidia e di rivalità. Imperciocchè l'anima di Platone, *soggiunge lo stesso autore*, ornata per altro di tante virtù, era suscettibile di gelosia. Se ne ha una prova nel trattamento che fa ad Omero, esiliandolo dalla sua Repubblica, dopo averlo coronato e incensato. *Il lettore giudicherà da se stesso della validità di questa prova, e della solidità delle ragioni che hanno indotto Platone a ricusare a quel poeta l'entrata nella sua città, malgrado* la somma tenerezza che avea per lui. *Imperciocchè Platone è stato uno de' più grandi ammiratori d'Omero, e in ogni luogo egli fa giustizia al suo merito poetico.*

Che che ne sia, l'artifizio di Platone ne' suoi Dialoghi è inimitabile. Io lo credo superiore in questo punto a Luciano stesso. Il luogo della scena vi è graficamente rappresentato; gli attori si dipingono da se ne' loro discorsi; e le circostanze ne sono interessanti. Il soggetto del trattenimento è condotto senz' arte e in una maniera impercettibile, trattato ed esaminato in tutti i lati senza affettazione, senza ostentazion di erudizione, senza disputa, senza asprezza, se non per parte de' sofisti, la di cui arroganza e cattivo umore messi in contrasto con l' ironia fina e modesta di Socrate, fanno un maraviglioso effetto. Le digressioni maneggiate con destrezza danno altresì alla conversazione un'aria meno molesta e più naturale. Per imitar pure più fedelmente la natura,

Platone ha, per così dire, tagliata in minuti pezzi i suoi Dialoghi, a segno che le interrogazioni e le risposte si seguono tanto da vicino, che appena si può sostentar la lettura, quando non si conosce il genio di questo stile. Alcuni letterati di buon gusto condannano questa maniera di dialogare, e le preferiscono quella di Cicerone nelle sue opere filosofiche, ove ciascun interlocutore parla ordinariamente molto tempo in seguito, e qualche volta per tutto un intero libro. Io per altro non posso soscrivere a questo sentimento, e credo che Platone abbia meglio conosciuto di Cicerone la natura del dialogo in generale, e in particolar quella del dialogo filosofico.

È certo in fatti che il dialogo è tanto più perfetto, quanto più si avvicina a una vera conversazione. Ora, una conversazione viva ed animata tra persone di spirito, in cui si discute qualche punto interessante, si fa ella con lunghi discorsi dall'una e dall'altra parte? Si lascia mai a ciascuno il tempo di parlare una mezz'ora in seguito, e ancor di più? Quand'io leggo i trattenimenti di Cicerone sopra la Natura degli Dei, le sue Tuscolane, o qualch' altra opera simile, parmi di sentire alcune persone che sieno state avvertite di tenersi preparate a parlare sopra un soggetto già stabilito; oppure di sentire alcuni avvocati pro e contra, *che abbiano lavorato con tutta lo studio le loro dispute. Per altro è mai naturale che un uomo, quando non si sia prima preparato, possa sul fatto sviluppare un sistema assai complicato, per esempio quello di Epicuro o di Zenone, corredarlo di ragioni e di autorità, e non tralasciar nulla che possa far valere la sua causa: oppure che tutto ad un tratto egli intraprenda, e senza aver avuto il comodo di riflettervi, a confutare un sistema esposto con arte, che segua a passo a passo il suo avversario, che risponda alle sue prove e alle sue citazioni con altre prove ed altre citazioni, che non perda mai di vista il filo del discorso dell'altro, e che sia tanto esatto che ripeta sino parola per parola le sue espressioni e i suoi ragionamenti? Questo non è forse inconcepibile e non ha del prodigio? Che non si dica adunque che i dialoghi di Cicerone sono naturali. Sono bene scritti e ben ragionati: chi ne dubita? Ma questo non basta perchè sieno veri trattenimenti.*

Non è così di quelli di Platone. Sono l' immagine di ciò che passa ciascun giorno nelle conversazioni civili e dotte. Tutte le convenienze vi sono osservate, e l' ordine della disputa non ha

niente di sforzato. I caratteri sono varii e sostenuti: e questo appunto è un altro vantaggio che li distingue da quelli di Cicerone, in cui i costumi e i caratteri de' personaggi sono di raro espressi. Se non si conoscesse Catone, Bruto e Lucullo che per i trattati filosofici dell'orator romano, si saprebbe di qual setta essi erano, ma non si conoscerebbe a fondo la lor persona.

Aggiungo che Platone non potea dare un' altra forma al suo dialogo, senza peccare contro il verisimile. Socrate, come ho detto, si proponeva di confondere i sofisti e d' istruire la gioventù. Se avesse adoperati i lunghi discorsi per ridurre i primi alla ragione, non sarebbe mai venuto al termine. Essendo essi esercitati a parlare lungo tempo in seguito sopra ogni sorta di argomenti, ed a provare pro e contra, *non sarebbero mai stati corti, le repliche si sarebbero moltiplicate all'infinito, e le dispute sarebbero state eterne. Socrate si conduce in una maniera assai più efficace. Fa ad essi una semplice domanda, esamina la loro risposta, li incalza in virtù delle loro proprie confessioni, li segue passo passo, nè mai li abbandona finchè non li abbia condotti a qualche palpabile assurdo. Se vogliono uscir fuori degli stretti limiti ove li tiene racchiusi, li ferma, e li riconduce loro malgrado al soggetto della disputa. Sviluppa i loro equivoci e l' artifizio de' loro sofismi, e sopra tutto sta attento di non lasciarli discorrere e dispiegare la loro falsa eloquenza. Per rappresentar al naturale conversazioni di tal natura, poteva Platone prendere un metodo diverso da quel che ha preso? La maniera con cui Socrate istruiva la gioventù non era parimenti suscettibile di un' altra forma di trattenimento, e ciò verrà agevolmente accordato se si richiami alla memoria quel che più sopra ho detto. Il dialogo di Platone dovea dunque essere tale com' è: interrotto di domande e di risposte, ristretto, pressante, vivo, e che piuttosto avesse la precision dialettica che l' abbondanza oratoria. Se poi qualche volta annoja, non è già per difetto del suo stile, ma piuttosto ciò proviene dal lettore, che non si mette in quel punto di vista dove bisogna essere per gustarlo, oppure dal soggetto per lo più astratto e metafisico. Per altro egli ricompensa alcuni momenti di tedio con quelle grazie che sparge con un'arte infinita in tutti i luoghi ove possono produrre un bell' effetto.*

Niuno scrittore ha lavorato le sue opere con più diligenza. Non cessò di pulirle e di ritoccarle fino all' età di ottanta anni.

Digitized by Google

Dopo la sua morte si ritrovò un manoscritto della Repubblica, la cui prima frase era girata in diverse maniere. Egli non volea che la dottrina di Socrate perdesse ne'suoi scritti quella forza e quella grazia che avea in bocca del suo maestro. La sua fantasia bella, feconda, nodrita e arricchita dalla lettura de' poeti, in particolare d' Omero, gli somministrò i tratti più sublimi e le immagini le più vive e le più naturali. La sua prosa è tanto armoniosa e tanto ricca in figure, quanto la più bella poesia. E molti valenti uomini furono di parere, che per conoscere tutta la bellezza del suo stile, converrebbe sapere quasi a memoria i poeti greci, che sono, per così dire, stemprati nei suoi Dialoghi.

Per quanto appartiene alle allegorie, di cui questo filosofo fa un grand' uso, ed alle oscurità tra le quali vedesi avviluppato, questo può venir da più cause. La prima è ch'egli ha voluto farsi onore con quelle cognizioni ch'avea acquistate tra gli Egizi e nella filosofia di Pitagora, in cui tutto era allegorico, simbolico e misterioso. In secondo luogo, i soggetti che tratta sono alle volte sì nobili e così astratti, che ha dovuto essere assai imbarazzato a trovare espressioni che rappresentassero il suo pensiero. In terzo luogo, egli è qualche volta a bella posta oscuro, perchè temeva di aver la sorte del suo maestro, se avesse apertamente esposti certi dommi troppo contrari alla religione del suo paese, che gli avrebbero fatti molti nemici. Di più vi aggiungo rispetto all' allegoria, ch' essa era familiarissima a Socrate, e ch' è assai propria per esprimere l' ironia.

Si rimprovera ancora a Platone ch'egli manca di metodo; ma sopra di che si fondano quelli che così parlano, e qual metodo da lui richieggono? Quello d' un uomo sistematico, che pianta principii, che li sostenta con prove, e che ne trae in seguito tutte le conseguenze che se ne possono trarre? Quest'ordine didattico è visibilmente contrario al disegno che Platone si è proposto. Forse quello che deve regnare ne'trattenimenti simili a quelli di Socrate? Egli l' ha esattamente osservato; ed io sfido i più delicati di trovar qualche cosa da ridirvi. Esigere da Platone che segua il metodo di Aristotile, questo è voler assoggettare un poeta epico o drammatico a narrar i fatti secondo le leggi della storia. Il metodo di Platone è di evitare tutto ciò che potrebbe aver l'aria di domma e d' insegnamento, di ben definire, di dividere esattamente il soggetto proposto, di allontanare tutte le false nozioni, di guarire da' pregiudizi, e di condurre insensibilmente quelli

che introduce ne' suoi dialoghi ad uno di questi due fini, cioè a conoscere quel che prima ignoravano, o a convincersi che ignorano quel che credevano di sapere.

Null' altro mi rimane se non che render conto dell' altre traduzioni e della mia. Quella di Marsilio Ficino è a dire il vero delle tre migliori la più esatta; ma è spoglia affatto delle grazie dell' originale. Ha un non so che di duro, di asciutto e di rigido, che rende la lettura nojosa e quasi insoffribile. Quella di Giovanni Serrano, che è a fronte della bellissima edizion greca di Errico Stefano, è assai più latina; ma troppo diffusa, e sì poco fedele, che vi sono de' sensi contrari quasi in ciascuna pagina. L' italiana poi di Dardi Bembo, oltre alla durezza e alla siccità dello stile troppo intralciato, non è ancor essa molto esatta e fedele.

Non tocca a me di prevenire il giudizio del pubblico sopra la traduzione che gli presento; posso però assicurarlo, che gli do Platone tal quale egli è. Niente ho cambiato, niente aggiunto e niente levato a questa sua opera. Senza dubbio si troveranno in essa alcuni difetti. Quelli che non approvano negli antichi se non ciò ch' è conforme al genio della nostra nazione e al secolo in cui viviamo, non approveranno la versione di certi passi. È più breve assai e più facile il condannare tutto ciò che offende la nostra maniera di pensare e di scrivere, che l' esaminare se ciò che si biasima merita d' essere biasimato, e il discernere in un' opera le bellezze generali, e che sono d' ogni paese, da quelle che si possono chiamar nazionali, e che caratterizzano il genio di differenti popoli e di diversi secoli. Prego tutti quelli che sono così disposti in risguardo agli antichi, di riflettere che il nostro gusto presente, supponendo anche che sia buono, non è però tale ad esclusione d' ogni altro; che quello de' Greci a' tempi di Platone era per lo meno tanto naturale, tanto giudizioso e tanto delicato quanto il nostro; e che perciò per pochi momenti si devono supporre Ateniesi, per poter ben giudicare d'un'opera composta per gli Ateniesi.

Rispetto allo stile, io posi ogni studio per dare con tutta fedeltà il testo del mio autore, persuaso che una traduzione non debba essere troppo letterale, purchè per altro non si allontani dalle regole che il buon gusto stabilisce in questo genere di scrivere. Platone è semplice e naturale, ed io pure ho procurato di esserlo; nè ho voluto che si potesse rinfacciarmi di aver tentato

di dargli dello spirito. In vece di cercare di allontanarmi dall' originale, come fanno certi traduttori, mi sono anzi avvicinato più che mi fu possibile; e di due maniere italiane che potevano rendere lo stesso senso, ho scelto per preferenza quella che avea più affinità col greco: in una parola, credo di poter dire che questa traduzione può facilitare l' intelligenza di Platone a quelli che sapendo mediocremente il greco, vorrebbero leggere quest' autore nella sua sorgente. Vi ho messo inoltre quelle sole annotazioni che ho giudicate necessarie, sì per fare intendere il testo, come per riprendere certi errori in cui Platone è caduto. Per quanto appartiene alle riflessioni morali o politiche che si presentano allo spirito sopra tutto questo sistema e sopra alcuni luoghi particolari, ho creduto che convenisse di lasciarle fare al lettore, poichè le sue sarebbero sempre migliori delle mie, e meno l' annoierebbero.

Digitized by Google

Digitized by Google

INTRODUZIONE (1).

La *Repubblica* (2) si compone di due parti distinte, che il genio di Platone ha gettate, come due metalli, nella stessa forma, e che bisogna separare accuratamente se vuolsi sceverare l'errore dalla verità. L'una stabilisce i principii eterni del bello e del buono, ed è la parte sublime della *Repubblica*; l'altra è destinata a dare il movimento a questi principii, a metterli in opera, se si può dir così, in una società immaginaria, le cui forme regola e la cui educazione fonda il filosofo: qui incominciano le immoralità; in modo che, per la più fatale contraddizione, tutte le leggi della giustizia, cioè le leggi della natura, si trovano violate nel libro stesso in cui Platone si propone di stabilirle.

Un simil fatto può in qualche parte sorprendere, ma non rimane senza spiegazione. Platone si smarrisce ogni qual volta riproduce, anche rettificandole, le idee di Licurgo; i suoi errori vengono dagli altri, le sue scoperte sublimi vengono da lui o da Socrate. Se si fosse più fidato al suo genio, se avesse meno studiato le leggi degli uomini, non si sarebbe mai discostato da quel tipo eterno del bello, luce di quel mondo invisibile, di quel tempio celeste di cui gli fu dato d'intravedere il vestibolo.

(1) Il presente brano è tratto dal capitolo XXXVII dell'opera del signor Aimé Martin intitolata *Education des mères de famille*. È inutile avvertire che l'autore considera Platone come scrittore etnico, e illuminato dai soli lumi della ragione umana, e come tale lo colloca al di sopra d'ogni altro, e gli attribuisce meriti che altrimenti sarebbero troppo esagerati. (*N. dell'Ed.*)

(2) Questa intitolazione, che omai vuolsi ritenere perchè generalmente divulgata, non è al tutto esatta, se pur non vogliasi prendere nel senso del latino *res publica*. In fatti non trattasi nell'opera di Platone nè di repubblica nè di monarchia, ma dello stato in se stesso. Epperò lo Schleiermacher tradusse in tedesco *der Staat*, seguito in ciò dall'editore francese delle opere di Platone nel *Panthéon littéraire*. (*N. dell'Ed.*)

Digitized by Google

Gli hanno rimproverato di non essere abbastanza positivo, ed io gli rimprovererei volentieri di non essere abbastanza ideale; poichè appunto per mezzo delle sue idealità egli ha incivilito il mondo.

Trovare il migliore dei governi possibili; stabilire una società senza lusso, senza corruzione, senza ambizione e senza ingiustizia, ove ciascun cittadino occupi il posto debito alla sua intelligenza, e ove la virtù sia naturalmente ed eternamente portata al potere supremo; tale è la quistione puramente umana che occupava i legislatori, e nella quale il genio di Platone scoprì questa quistione tutta divina: trovare i veri principii della giustizia. Qual tratto di luce nelle tenebre dell'antichità! ed era la prima volta che un uomo abbracciasse nello stesso pensiero la felicità degli uomini e la scoperta della verità.

Sventuratamente quest'alto pensiero non gli è sempre presente; egli lo segue nella teorica e l'abbandona nell'esecuzione; in guisa che la parte morale del libro ci insegnerebbe all'uopo a rigettarne la parte politica. Veniamo alle pruove.

La sua prima legge, il cui scopo è ammirabile, poichè richiama al culto d'un solo Dio, basterebbe nulladimeno per dare la città in preda a tutti gli orrori del fanatismo; poichè pronunzia l'esilio di chiunque oserà, sia nei suoi scritti, sia nei suoi discorsi, dare un'idea falsa della divinità.

Vera legge di sacrilegio, che sarà giusta o ingiusta secondo le cognizioni dei giudici. In seno all'areopago, è la medesima legge che percosse Socrate.

Entrato una volta nella via dell'errore, Platone non si ferma più. Egli voleva due cose, distruggere i privilegi della nascita che pongono troppo spesso il potere fra le mani della mediocrità, e prevenire le ambizioni e gli accecamenti dell'amor paterno: queste due cose ottiene mercè la comunità delle mogli. I figli non conosceranno il padre loro, le madri non conosceranno i loro figli. Non vi sarà che una famiglia nella repubblica, e ciascun membro di questa famiglia vi occuperà il grado debito alla sua virtù. Idea generosa, che merita senza dubbio che le si faccia qualche sacrifizio, ma che non bisognava comprare colla violazione di tutte le leggi di maternità, d'amore e di pudore.

Questi primi regolamenti producono una moltitudine d'altri non meno deplorabili. In primo luogo un popolo libero deve avere il tempo di occuparsi della cosa publica. Necessità e consacra-

zione della schiavitù. Esso deve evitare l'influenza corruttrice dei popoli che lo circondano. Necessità dell'isolamento. Le porte della città staranno chiuse; il legislatore la distacca dal genere umano. Finalmente bisogna che questo popolo si perpetui in tutto il vigore della sua stirpe primitiva; di là quel gran numero di leggi tolte da Licurgo.

Educazione delle donne simile a quella degli uomini.

Tirocinio delle donne al mestiere della guerra.

Aborto delle donne che avessero concepito dopo l'età di quaranta anni. La legge lor permetterà l'amore senza permetter loro la maternità.

La morte dei fanciulli mal conformati.

La morte dei fanciulli incorreggibili.

La morte dei fanciulli nati senza la permissione della legge.

Libertinaggio, schiavitù, crudeltà, immoralità!

Violazione della legge dell'amore, che stabilisce l'unità nel matrimonio.

Violazione della legge della divisione del globo, che assegna all'uomo e alla donna occupazioni separate.

Violazione delle tre leggi del nostro essere:

Del sentimento della divinità, sul quale riposa la fraternità di tutti gli uomini;

Della legge di sociabilità, che ravvicina i popoli e crea il genere umano;

Della legge di perfettibilità, che ne sviluppa la possanza e lo chiama, ogni secolo, a più alti destini.

Ora ecco un fenomeno ben degno dell'attenzione de' filosofi. Questa legislazione, in parte eseguita a Sparta, ma il cui insieme platonico si mostrò agli antichi come il tipo d'una perfezione impraticabile, non è oggi impraticabile se non che perchè è immorale; la sua idealità non raggiunge più la nostra realità. Quale via immensa il genere umano ha corso! e come accade che gli oggetti della sua ammirazione sieno divenuti gli oggetti del suo disprezzo? Fra il mondo antico e il mondo moderno ci è l'Evangelo.

È bello il trovare la sanzione della legge di perfettibilità fin nel capolavoro della legislazione antica.

Ma ci siamo abbastanza occupati degli errori del filosofo; passiamo all'altra parte dell'opera: abbiamo visto il discepolo di Licurgo, vediamo il discepolo di Socrate. È qui che Platone s'in-

nalza ad un tratto a quella scienza rivelata *che fa che l' anima guardi in alto*, e che ha per oggetto quel che è e quel che non si vede; è qui ch' egli ritrova le vere leggi della natura nella contemplazione del bello e del buono, i cui tipi invisibili esistono nel cielo, che li riflette solo su di noi; è qui finalmente che egli rende testimonianza alla verità, ponendo i limiti del giusto e dell' ingiusto, e attribuendo al primo le più grandi gioie dell' anima, ed al secondo i suoi più spaventevoli supplizii.

Poichè in quel tempo era una dottrina assai divulgata che non v' ha cosa più di peso della saggezza, e che non v'ha cosa più utile dell' ingiustizia. Vedendo la virtù debole ed indigente, era giudicata infelice; vedendo il delitto ricco e possente, veniva giudicato felice; e da questo doppio spettacolo, che non affligge soltanto le repubbliche, si era tratto questo principio, che l' ingiustizia è più della virtù favorevole alla felicità.

Lungi dall'indebolire questo quadro, Platone lo consacra creando un giusto e un malvagio immaginario, che colloca nei più alti gradi del delitto e della saggezza. Il suo giusto non sarà solamente sottomesso alla miseria, ma lo sarà all' infamia e al supplizio. Sarà calunniato, frustato, maledetto, caricato di ferri, trascinato nell' ignominia, poi consegnato al carnefice e inchiodato sulla croce.

Vi è in ciò quasi un presentimento, quasi una rivelazione della vita e della morte di Gesù Cristo.

Il suo malvagio non sarà solamente un ambizioso svergognato; sarà pure un ipocrita, il tipo schifoso ove Molière andrà a cercare il suo Tartufo; felice per le sue ricchezze, possente per le sue parentele, traente profitto da ogni cosa perchè nessun delitto lo spaventa, conciliantesi la benevolenza del popolo mercè apparenze virtuose e la protezione degli Dei mercè i suoi sacrifizii. Scellerato di tutto punto, che la fortuna corona e che gli uomini onorano.

Ebbene! appunto in presenza di questo supplizio e di queste prosperità, in contraddizione con la voce generale dei popoli, Platone, fin dal secondo libro della *Repubblica*, proclama solennemente felice il giusto, perchè è giusto; infelice il malvagio, perchè è malvagio. Ammirabile rivelazione della coscienza di Socrate, primo splendore della coscienza del genere umano!

Adesso, volgiamo poche pagine; giungiamo difilato all'ottavo

e al nono libro della *Repubblica*, il discepolo di Socrate proverà quel che ha affermato. La sua dottrina è altrettanto più bella, in quanto che dà la stessa base alla felicità delle masse ed alla felicità dell'individuo: morale politica, morale privata, è tutt'uno. E in primo luogo enumera cinque specie di governi e cinque caratteri dell'anima che lor corrispondono; poichè i governi si fanno coi costumi, sono sempre l'espressione del carattere d'un popolo. Esamina in seguito le cause della loro elevazione e della loro caduta, e come gli uni ingenerano gli altri, indicando sempre il vizio che gli uccide o piuttosto che li trasforma. Così l'aristocrazia diviene una timarchia per l'orgoglio e la corruzione, la timarchia diviene un' oligarchia per la potenza data alle ricchezze, e l'oligarchia diviene una democrazia per la miseria del popolo che si risveglia e si fa re. Avviene allora che divorato dalla sete ardente della libertà, e servito da cattivi coppieri che gliela versano senza mescolanza e lo fanno bere fino all'ebbrezza, questo medesimo popolo corre di delitto in delitto fin nelle braccia d'un tiranno uscito dal suo seno, impastato de'suoi vizii, figlio che non abbraccia suo padre che per soffocarlo. Quindi la democrazia diviene una tirannia per questo solo fatto, che gli eccessi della licenza partoriscono sempre un padrone. Si sente in questa parte del libro di Platone la potenza d'un genio che domina l'istoria da un punto sì alto da segnarle il suo eterno camino. E qual gioia divina riempie d'improvviso l'anima nostra allorchè viene a scoprire che questo camino eterno dell'istoria altro non è che l'adempimento delle leggi morali della natura!

Ecco il punto decisivo della quistione.

I cinque caratteri che rispondono a ciascuna specie di governo ricevono a vicenda le impronte dell'ambizione, dell'intrigo, dell'avarizia e della crudeltà; sempre più infelici a misura che divengono più viziosi. Il carattere tirannico è l'ultimo, ed appunto questo ci presenterà Platone come il doppio modello della scelleratezza e dell'infelicità.

« Non ci lasciamo abbagliare, esclama, dall'apparente felicità di quest'uomo gettando gli occhi solamente sulle sue ricchezze e sulle voluttà che lo circondano. Strappiamo quest'apparato da teatro, spogliamo queste grandezze soprapposte, penetriamo da per tutto. Che il tiranno ci apparisca tutto intiero, e diciamo poi semplicemente quel che avremo visto ».

Allora incomincia il quadro schifoso della vita del malvagio. Per renderlo di maggiore effetto, Platone stabilisce questo fatto, che la condizione dell' uomo oppresso dalle sue passioni è la stessa che quella d'una città oppressa da un tiranno. Or la città oppressa da un tiranno geme sotto il peso della più bassa servitù. Povera, insaziabile, crudele, strisciante, sempre umile o furibonda, scatenata dalla vendetta o sottomessa dai supplizii, non obbedisce che al carnefice, e non si riposa che nel sangue. È l'agitazione del mare, è il flusso ed il riflusso eterno del delitto e del terrore. E ove dunque troverete più singhiozzi, più miseria, più gemiti e più dolori senza consolazione!

A questo modo l'anima del tiranno è schiava di tutti i vizii che la popolano e la travagliano. A questo modo ella è povera in mezzo alle ricchezze, perchè è insaziabile; è codarda in mezzo ai suoi schiavi, perchè è isolata. Tutto ciò che è giusto la fugge, tutto ciò che è vile la serve, ma a condizione di dominarla. Ella prova incessantemente tutte le convulsioni d'una città in tumulto, tutti i delirii d'una plebe sfrenata, tutti i supplizii di un colpevole che sente la mano del carnefice. Finalmente l'ultimo tratto di tanta miseria è l'obbligo che i suoi delitti gl' impongono di divenire ogni giorno più invidiosa, più perfida, più feroce, più empia. Ed ecco intanto la condizione eterna del malvagio!

Adesso ascoltiamo Socrate esclamare che incaricherà un araldo di bandire in tutta la Grecia che i malvagi sono i più infelici degli uomini; e vediamo se una sola voce oserà protestare contro questo giudizio solenne della sapienza e della verità.

Tale è la parte morale della *Repubblica;* tali sono le dottrine che hanno preparato l'incivilimento del mondo. E qui appunto, a questa fonte vivificante del bello, gli antichi e i moderni hanno attinto a pieni vasi. I Padri della Chiesa vi si sono immersi. Vedete rivivere le idee eterne di Platone negli scritti di sant'Agostino; vedete come l'anima ardente dell'Africano s'ispira nella contemplazione di quel mondo celeste, invisibile al volgo, e che intanto è il solo vero. Chi conosce Platone, lo ritrova da per tutto: negli scritti di Plutarco, di Fénelon, di Rousseau, di Bernardino di Saint-Pierre. Sembra che questi grandi uomini non abbiano pensato che per rendere testimonianza della sua sapienza, della sua gloria, del suo genio! La loro anima ha ricevuto

l'impronta della sua! Egli è il sole di tutti questi pianeti, i quali penetra coi suoi fuochi ed innonda colla sua luce.

Oh! qual gioia per l'umanità che un tal pensiero si sia manifestato nel mondo, che abbia animato un corpo terrestre!

Questo libro, testimonio sempre vivo del suo passaggio, non è altro che l'ombra dell'anima sua. Si dirà che l'anima abbia potuto cessar di essere allorchè l'ombra esiste ancora? Non sarebbe un dire che un Dio abbia vissuto meno dell'opera sua!

Anima sublime! ricevi qui gli omaggi di una posterità di oltre a duemila anni. Noi onoriamo in te l'uomo che più ha fatto per l'uomo, la sola creatura terrestre la cui luce sia venuta a confondersi con le luci dell'Evangelo, la sola che abbia scritto nell'unico interesse della verità e della virtù, e la cui anima si sia ritrovata nell'anima di Fénelon. Benefattore del genere umano, tu gli legasti i più alti pensieri; precorritore di Gesù Cristo, tu ci apristi fin da questa vita il mondo delle contemplazioni celesti, e ti fu dato d'intravedere una sapienza ignorata da tutta la terra, e che solo un Dio poteva rivelare!

Digitized by Google

Digitized by Google

LA REPUBLICA DI PLATONE

O SIA

DIALOGO SOPRA LA GIUSTIZIA

INTERLOCUTORI

SOCRATE.
CEFALO.
POLEMARCO, figliuolo di Cefalo.
GLAUCONE... } figliuoli di Aristone
ADIMANTE... } e fratelli di Platone.
CLITOFONE.
TRASIMACO, sofista.

(*La scena di questo dialogo, raccontato da Socrate, è al Pireo, in casa di Cefalo*).

LIBRO PRIMO

ARGOMENTO (1).

Platone confuta successivamente questa massima: *È giusto far bene ai propri amici e male ai nemici*; e quest'altra massima: *La giustizia è ciò che giova al più forte*. Sbarazzatosi da questi sofismi, ricerca la natura della giustizia; stabilisce che essa è sapienza e virtù, come l'ingiustizia è vizio e ignoranza. Or proprietà della sapienza e della virtù è il governar bene; proprietà dell'ingiustizia è dell'ignoranza è il governar male: la condizione dell'uomo giusto sarà dunque migliore di quella dell'uomo malvagio. In altri termini, l'uomo giusto è felice perchè è giusto, l'uomo malvagio è infelice perchè è malvagio: dal che si può conchiudere rigorosamente che la giustizia è in tutti i sensi preferibile all'ingiustizia. Tale è il principio trascendente di quest'opera sublime. Sulla giustizia Platone edificherà la sua repubblica ideale.

Socrate. Andai jeri al Pireo con Glaucone figliuolo d'Aristone per porgere le mie preci alla Dea (2), e per vedere in qual

(1) Gli argomenti a ciascun libro sono del sig. Aimé-Martin. (*N. dell'Edit.*)

(2) Comunemente credesi che qui si parli di Minerva, la quale in Atene

modo anderebbe la festa, che celebravasi per la prima volta. La pompa (1) degli abitanti del luogo mi parve assai bella; ma, a mio parere, quella de' Traci non le cedeva in nulla per la beltà e l'eleganza. Avendo noi fatta la preghiera, e veduta la ceremonia, rivolgemmo il passo verso la città. Polemarco figliuolo di Cefalo avendoci da lungi ravvisato, disse allo schiavo che lo seguiva, di correre dietro a noi e di pregarci di aspettarlo. Lo schiavo ci raggiunse, e tirandomi per il mantello, mi disse: Polemarco vi prega di aspettarlo. Io mi rivolsi addietro, e gli domandai ove fosse il suo padrone. Mi segue, disse egli; aspettatelo per un momento. Noi l'aspetteremo, ripigliò Glaucone. Un poco dopo vedemmo a comparir Polemarco con Adimante fratello di Glaucone, con Nicerate figliuol di Nicia (2), e con alcuni altri, che ritornavano dalla festa. Polemarco avvicinandosi a noi, dissemi: Socrate, sembrami che voi facciate ritorno alla città. Voi non v'ingannate, io gli dissi.

Polem. Vedete voi quanti noi siamo? Socr. Si. Polem. Voi sarete i più forti, oppur resterete sul campo. Socr. Vi è una strada di mezzo: cioè di persuadervi a lasciarci andare. Polem. Come mai ce lo persuaderete, se noi non vogliamo intendere le vostre ragioni? Glauc. Questo è impossibile. Polem. Or via, siate sicuri che noi non le ascolteremo mai. Adim. Non sapete che si farà in questa sera a cavallo la corsa delle fiaccole (3) in onor della Dea? Socr. A cavallo? questa è una no-

chiamavasi *la Dea* Io crederei piuttosto con Origene, che qui si parlasse di Diana, e che in suo onore si celebrasse la festa, che tratti avea al Pireo Socrate e un gran numero di Ateniesi. Per ciò in quella pompa vien fatta menzion de' Traci, ch' erano a soldo degli Ateniesi per far la guardia al Pireo, e che onoravano Diana sotto il nome di *Bendis*. Quindi una tal festa da Trasimaco al fine di questo libro è chiamata *Bendideia*.

(1) Il termine *pompa* significa propriamente una cerimonia pagana, in cui si portavano processionalmente le statue degli Dei. Siccome queste cerimonie facevansi con molto fasto e magnificenza, si è in seguito adoperata una tal parola in quest' ultimo senso.

(2) Questi è il famoso Nicia, che morì all' assedio di Siracusa, mentre facevasi la guerra del Peloponeso.

(3) Ecco un passo di Pausania nelle Attiche, che rischiarerà quello di Platone. *Evvi*, dice questo autore, *nell' Accademia* (questo luogo era fuori delle mura di Atene) *un altare consagrato a Prometeo. Di là i campioni corrono verso la città, tenendo in mano una fiaccola accesa. Colui che la conserva accesa in tutto il corso, guadagna la vittoria. Se la fiaccola si estingue tra le mani di colui che corre il primo, per lui è perduta ogni speranza di vincere. Un secondo occupa il suo luogo, dipoi un terzo; e se la fiaccola si*

vità. Come mai? faranno questa corsa a cavallo, tenendo in mano delle fiaccole che gli uni agli altri daranno? Polem. Sì; e di più vi sarà una veglia (1), che meriterà di esser veduta. Noi dopo cena andremo a vederla, e ci tratterremo con moltissimi giovani ch' ivi si troveranno. Fermatevi adunque, nè vi fate più pregare. Glauc. Veggo benissimo che conviene fermarsi. Socr. Giacchè voi lo volete, io vi acconsento.

Andammo adunque in casa di Polemarco, ove noi trovammo i suoi due fratelli Lisia (2) ed Eutidemo, con Trasimaco di Calcedonia, con Carmantide della tribù Peanea, e con Clitofone figliuolo di Aristonimo; eravi pure Cefalo padre di Polemarco. Siccome da molto tempo io non l' avea veduto, parvemi assai invecchiato. Stava a sedere, con la testa appoggiata sopra un guanciale; ed avea altresì una corona, perchè in quel giorno avea fatto un sagrifizio domestico. Noi prendemmo il nostro posto presso di lui sopra de' seggi ch' erano disposti in cerchio. Tosto ch' egli mi ebbe ravvisato, mi salutò, e mi disse: Socrate, voi venite assai di raro al Pireo; eppure ci fareste un gran piacere. Se avessi ancora forze bastevoli per andare alla città, vi risparmierei l' incomodo di venir quivi, ed io stesso in persona verrei a ritrovarvi. Mi farete grazia di venir da qui innanzi più spesso; avvegnachè voi saprete ch' io trovo ciascun giorno un nuovo diletto nella conversazione, a proporzione che i piaceri del corpo si sminuiscono e mi abbandonano. Abbiate dunque per me questa complacenza. Converserete con questi giovani che vi sono affezionatissimi, come io pur lo sono. Ed a me pure, o Cefalo, gli dissi, piace infinitamente la compagnia de' vecchi a voi simili. Siccome essi sono alla meta d' una carriera che forse un giorno ci converrà scorrere, sembrami cosa naturale d' informarsi da essi se la strada sia penosa o facile. E giacchè presentemente voi siete nell' età che i poeti chiamano *la soglia della vecchiaja* (3), mi fareste un piacere a dirmi quel

estingue tra le mani di tutti, niuno ha il premio. Lucrezio, lib. II, allude a questo corso, dove dice, parlando delle generazioni, che l'une all'altre succedono, *et quasi cursores, vitai lampada tradunt.*

(1) L' opera intitolata *Pervigilium Veneris*, o sia *Veglia delle feste di Venere*, sarà stata fatta in un' occasion quasi simile. Non può dubitarsi che i Latini non ne abbiano preso il modello da' Greci.

(2) Questi è il famoso orator di tal nome. Eutidemo era un sofista. Platone si burla di lui nel dialogo che porta il suo nome.

(3) Vale a dire che di là alla morte non v' è più che un passo a farsi.

che voi ne pensate, e se questa stagione è da voi giudicata la più rigida della vita.

Cef. Io vi dirò il mio pensiero senza nulla nascondervi. Mi succede assai spesso, secondo l'antico proverbio, di trovarmi con moltissimi dell'età mia; tutto il trattenimento per parte loro consiste (1) in querele e in lamenti; si risovvengono con rincrescimento de' piaceri dell'amore, della mensa, e degli altri diletti di tal natura che gustavano nella lor gioventù. Si affliggono per una tal perdita come della perdita de' maggiori beni. La vita che allor conduceano era felice, per quanto dicono; di presente essa più non merita neppure il nome di vita. Alcuni si lagnano degli oltraggi a cui la vecchiaja li espone per parte de' lor parenti. E di essa tutti, quanti sono, non parlano, che per esagerare i mali che seco apporta.

In quanto a me, o Socrate, io penso che non assegnino la vera cagione de' loro mali; imperciocchè se questa fosse la vecchiaja, dovrebbe senza alcun dubbio produrre i medesimi effetti sopra di me e sopra tutti i vecchi. Or io ne conobbi altri d'un carattere assai differente: e mi ricordo che trovandomi in altro tempo col poeta Sofocle, taluno gli domandò in mia presenza se l'età gli permetteva ancora di gustare i piaceri dell'amore: *Dio me ne guardi*, ei rispose, *è già un gran tempo che ho scosso il giogo di quel signore furibondo e brutale.* Io giudicai allora ch'egli avesse ragione di parlare in tal modo; e l'età non mi ha fatto cangiar sentimento. In fatti la vecchiaja è uno stato di riposo e di libertà, in cui nulla provasi di cose simili. Allor quando la violenza delle passioni si è rallentata, e il fuoco loro è ammorzato, ciascuno vedesi, come dicea Sofocle, liberato da una folla di furibondi tiranni. Per ciò che spetta a' rincrescimenti de' vecchi di cui io parlo, e a' cattivi trattamenti che si lamentano di ricevere da' lor parenti, non devono essi, o Socrate, addossar la cagione alla vecchiaja, ma al lor carattere. Con costumi dolci e facili la vecchiaja rendesi soffribile;

Se si considerano le convenienze e l'uso del mondo, è un complimento disgustoso a un vecchio il trattenersi seco sopra l'età sua, e il dirgli che non è molto dalla morte lontano. Ma quivi a un filosofo che tiene un tal linguaggio a un vecchio saggio.

(1) Cicerone ha tradotto quasi interamente questo discorso di Cefalo nel suo *Trattato della Vecchiaja*, e lo mise in bocca del vecchio Catone.

Digitized by Google

ma con un carattere opposto, la vecchiaja e la gioventù medesima niente ha di aggradevole.

Socr. Assai piacquemi la sua risposta; e per sempre più stringere il trattenimento, soggiunsi: Cefalo, io sono persuaso che quando voi parlate in tal guisa, alla maggior parte non piacciano le vostre ragioni; e che s' immaginino che voi troviate minor soccorso nel vostro carattere, che ne' vostri gran beni di fortuna contro gl' incomodi della vecchiaja: avvegnachè i ricchi, per quanto dicesi, sono in istato di proccurarsi molti sollievi. Cef. Voi dite il vero; non mi ascoltano: e veramente in quel che dicono vi è qualche ragione, ma assai minore di quel che pensano. Sapeto già la risposta che diede Temistocle a colui di Serifo, il quale gli rinfacciava ch'era più debitore della sua fama alla città in cui era nato, di quello che al suo merito: *È vero*, ripigliò egli, *che s' io fossi di Serifo non sarei conosciuto; ma voi non lo sareste di più, ancorchè foste di Atene*: Può darsi la stessa risposta a' vecchi bisognosi ed afflitti, e dir loro che la povertà renderebbe insopportabile la vecchiaja allo stesso uomo saggio; ma che senza la sapienza, le ricchezze giammai non la renderanno più dolce. Socr. Ma que' gran beni che voi, o Cefalo, possedete, vi sono venuti da' vostri antenati, oppure ne avete voi acquistata la miglior parte? Cef. Una picciola porzione fu da me acquistata. Tenni in ciò la via di mezzo tra' mio avolo e mio padre; imperciocchè il mio avolo, di cui porto il nome, avendo ereditato un patrimonio quasi eguale alla presente mia fortuna, fece poi degli acquisti che di molto sorpassavano il fondo da lui ricevuto. Mio padre Lisania al contrario lasciommi ancora un minor numero di beni di quelli ch'io abbia al presente. In quanto a me, io sarò contento se i miei figliuoli troveranno dopo di me un' eredità, che non sia nè inferiore, nè di molto superiore a quella ch' io ho trovata alla morte di mio padre.

Socr. Mi sono avanzato a farvi questa domanda, perchè voi non mi sembrate molto affezionato alle ricchezze: il che è ordinario in coloro che non sono gli artefici della lor fortuna. All' opposto quelli che devono le lor ricchezze alla propria industria, vi sono doppiamente affezionati; imperciocchè le amano in primo luogo perchè esse sono opera di loro, come i poeti amano i loro versi e i padri i loro figliuoli; e le amano ancora, come tutti gli altri, per l' utilità che ne traggono. Per ciò

riesce difficile il commercio con essi, e non hanno altra stima che per il denaro. Cef. Voi avete ragione. Socr. Benissimo. Ma ditemi ancora, qual è, a parer vostro, il maggior vantaggio che le ricchezze vi abbiano proccurato?

Cef. Durerei fatica a persuadere ad altri che a voi quel che or vi dirò. Voi saprete, o Socrate, che quando il termine della vita avvicinasi, si hanno de'timori e delle inquietudini sopra certe cose che da prima non davano pena alcuna. Presentasi allora allo spirito quel che raccontasi dell'inferno e dei supplizii che ivi sono preparati a' malvagi. Si comincia a temere che que' discorsi, che fino allora si erano tenuti per favole, non sieno altrettante verità: o sia che questo timore venga dalla debolezza dell'età; o perchè l'anima vede allora quegli oggetti più chiaramente, a cagione della lor vicinanza. Si è adunque pieno di sospetti e di spavento. Si esaminano attentamente le azioni tutte della propria vita, per vedere se abbiasi fatto torto ad alcuno. Quegli che nell'esame di sua condotta la trova piena d'ingiustizie, trema, e si lascia portare alla disperazione. Spesse volte mentre dorme, il terrore lo risveglia in un subito, come i fanciulli. Ma quegli che niente ha da rimproverarsi, vive in una dolce speranza; avvegnachè, come benissimo dice Pindaro, *la speranza che governa a suo talento lo spirito fluttuante degli uomini, serve di alimento e di sostegno alla vecchiaja di coloro che hanno menata una vita pura ed innocente.* Or io penso che le ricchezze per ciò sieno d'un grandissimo soccorso, non per ciascun uomo, ma solamente per l'uomo saggio: imperciocchè si è debitore in gran parte a una fortuna comoda di non trovarsi esposto ad ingannare alcuno, neppure involontariamente, nè a servirsi della menzogna. Si deve ancora ad essa il vantaggio di uscire da questo mondo esente da ogni timore in riguardo ad alcuni sagrifizii che non si sarebbero fatti agli Dei, oppure ad alcuni debiti che non si sarebbero mai pagati agli uomini. Le ricchezze senza dubbio hanno ancora degli altri vantaggi: ma, rettamente giudicando, credo che ogni uomo di senno darà di gran lunga la preferenza a questo sopra tutti gli altri.

Socr. Nulla v'è di più bello di quel che dite, o Cefalo. Ma la giustizia è ben definita facendola consistere semplicemente nel dire la verità e nel restituire a ciascuno quel che si è ricevuto? o piuttosto la tal cosa non è giusta o ingiusta, se-

condo le occorrenze? Per esempio, se alcuno dopo aver fidato l'armi sue a un suo amico, le ridomandasse essendo divenuto furioso, ognuno accorda che non converrebbe restituirgliele, e che sarebbe ingiusta cosa il farlo. Si accorda ancora che sarebbe un gran male a non nascondergli la verità nello stato in cui trovasi. Cef. Questo è certo. Socr. Dunque la giustizia non consiste in dire la verità e in restituire a ciascuno quello che gli appartiene. Eppure, ripigliò Polemarco, appunto in questo ella consiste, se devesi credere a Simonide. Cef. Continuate il trattenimento: io vi cedo il luogo. Conviene che subito io vada a terminare il mio sagrifizio. Socr. Polemarco adunque è quegli che vi succederà? Si, rispose Cefalo sorridendo, e nello stesso tempo uscì fuori (1).

Fatemi sapere adunque, o Polemarco, giacchè voi prendete il luogo di vostro padre, quel che dice Simonide in riguardo alla giustizia, e in che parte voi l'approvate. Polem. Egli dice ch'è proprio della giustizia di restituire a ciascuno *ciò che se gli deve;* e in questo io trovo ch'egli ha ragione. Socr. È assai difficile di non rimettersi a Simonide, poichè egli era un uomo saggio e divino. Per altro, intendete voi, o Polemarco, quel ch'egli con ciò dir voglia? per me io al certo non lo comprendo. È chiarissimo ch'egli non intende che devasi restituire, come noi poco fa dicevamo, un deposito qualunque egli sia allorchè si raddomanda contro ogni ragione. Tuttavia questo deposito è un debito; non è vero? Polem. Si. Socr. Ciò non ostante bisogna astenersi dal restituirlo quando si raddomanda contro ogni ragione. Polem. Questo è certo. Socr. Simonide adunque ha voluto dire altra cosa? Polem. Senza dubbio, poichè egli pensa che debbasi fare del bene a' suoi amici, e non nuocere a loro in cosa alcuna. Socr. Or io capisco. Non è un restituire al proprio amico quel che se gli deve, il rimettergli il denaro che ci ha affidato, allorchè non può riceverlo se non in suo pregiudizio. Non è questo il senso delle parole di Simonide? Polem. Si. Socr. Ma conviene restituire a' proprii nemici *quel che lor si deve?* Polem. Si, senza dubbio, *quel che lor si deve;* e non devesi al proprio nemico se non quello che con-

(1) Questa è un'arte di Platone di aver fatto uscire Cefalo nel principio della conversazione. Non era naturale che un uomo di quell'età s'impegnasse in una disputa così lunga. Oltre a ciò la sua presenza avrebbe potuto dar soggezione a Socrate e agli altri interlocutori.

viene che se gli debba, vale a dire il male. Socr. Simonide si è dunque spiegato da poeta e in una maniera enimmatica sopra la giustizia; poichè egli ha creduto, per quanto sembra (1), ch'essa consistesse in restituire a ciascuno *quel che gli conviene*, quantunque siasi servito d'un'altra espressione. Polem. Questo è verisimile.

Socr. Se alcuno gli avesse domandato: Simonide, a chi mai la medicina restituisce quel che conviene, e qual cosa gli dà? Che pensate voi ch'egli avrebbe risposto? Polem. Ch'essa dà al corpo il nudrimento e i rimedi convenevoli. Socr. E l'arte del cuoco, che dà essa mai, e a chi dà quel che conviene? Polem. Dà a ciascuna vivanda il suo condimento. Socr. E quell'arte che chiamasi giustizia, cosa dà ella, e a chi dà quel che conviene? Polem. Socrate, se è d'uopo che noi ci conformiamo a ciò ch'abbiamo detto più sopra, la giustizia fa del bene agli amici e del male a'nemici. Socr. Simonide chiama dunque giustizia il far del bene a'suoi amici e del male a'suoi nemici? Polem. Almeno così sembrami. Socr. Chi nel caso di malattia può fare maggior bene a'suoi amici e maggior male ai suoi nemici? Polem. Il medico. Socr. E sul mare in caso di pericolo? Polem. Il piloto. Socr. E il giusto, in qual occasione e in che cosa può egli fare del bene a'suoi amici e del male a'suoi nemici? Polem. In guerra, per mio avviso, attaccando gli uni e difendendo gli altri. Socr. Benissimo; ma, caro il mio Polemarco, non si sa che fare del medico quando non si è malato. Polem. Questo è vero. Socr. Nè del piloto, allor quando non si è sul mare. Polem. Questo è altresì vero. Socr. Il giusto, per la ragion medesima, è forse inutile allorchè non si fa la guerra? Polem. Io non lo credo. Socr. Dunque la giustizia serve anche in tempo di pace? Polem. Si. Socr. Ma in quel tempo serve ancora l'agricoltura, non è vero? Polem. Si. Socr. Alla raccolta de'beni della terra? Polem. Si. Socr. E serve pure il mestiere del calzolajo (2)? Polem. Si. Socr. Voi mi di-

(1) Non rechi maraviglia di udir Socrate a servirsi spesso di queste espressioni, *per quanto sembrami*, *a mio parere*, *forse* ec. Esse sono più frequenti nell'originale che nella traduzione, e perfettamente convengono al carattere di Socrate.

(2) Socrate nelle sue induzioni d'ordinario prende in prestito i suoi esempi e le sue comparazioni dall'arti meccaniche, la cognizion delle quali è più adattata alla capacità di ciascuno. Il volersene offendere sarebbe una falsa delicatezza. Gli scrittori greci, e Platone sopra tutti, hanno il gusto tanto

reto senza dubbio per avere un calzamneto. Polem. Senz' alcun dubbio. Socr. Ditemi pure in che la giustizia sia utile in tempo di pace. Polem. Essa è utile nel commercio. Socr. Per questo commercio intendete voi le relazioni scambievoli che gli uomini hanno insieme, oppure qualche altra cosa? Polem. No: questo è quello stesso ch'io intendo. Socr. Allorchè si vuole imparare a giuocare a' dadi, a chi è meglio attendere, all' uomo giusto o al giuocator professore? Polem. Al giuocator professore. Socr. E per la fabbrica di una casa, è meglio riportarsene all' uomo giusto, di quel che sia all' architetto? Polem. Tutto al contrario. Socr. Ma siccome per imparare la scienza della musica io mi indirizzerei al musico in preferenza dell' uomo giusto, in qual caso poi mi rivolgerei più tosto a questi che a quegli? Polem. Trattandosi della disposizione del mio denaro. Socr. O forse piuttosto, allorchè bisognerà farne uso; imperciocchè se voglio comperare o vendere in comune un cavallo, io farò più tosto società col sensale. Polem. Così pure io penso. Socr. E col piloto o con l' architetto, se si tratti d' un vascello o d' una fabbrica. Polem. Si. Socr. In che mai il giusto mi sarà d' un utile particolare, allor quando io vorrò fare in comune con lui qualche impiego del mio denaro? Polem. Allor quando si tratterà, o Socrate, di metterlo in deposito e di conservarlo. Socr. Vale a dire, quando io non vorrò fare alcun uso del mio denaro, e lasciarlo ozioso. Così la giustizia mi sarà utile, quando il mio denaro non mi servirà a nulla. Polem. Così pare. Socr. Dunque la giustizia mi servirà allorchè sarà d' uopo di conservare una picciola falce, essendo solo o con altri; ma se io voglio servirmene, m' indirizzerò al vignajuolo. Polem. Così è. Socr. Voi direte pure, che se voglio custodire uno scudo ed una cetra, la giustizia in ciò mi sarà buona; ma che se voglio servirmene, farò ricorso al musico e al maestro di scherma. Polem. Così conviene Socr. E generalmente parlando, in riguardo di qualsivoglia cosa la giustizia mi sarà inutile quando mi servirò della cosa stessa, ed utile quando non me ne servirò. Polem. Così può essere. Socr. Ma, o mio caro, la giustizia non è dunque di una grande importanza, s'ella non ci è utile se non quando tutto il restante ci è inutile. Poneto mente ancora a quel che

VIII

buono e l' idee così nobili, quanto coloro che pensassero di criticarti in questo punto.

or vi dirò. Colui ch'è il più destro a tirar de' colpi, o sia in guerra, oppur lottando, non è altresì il più destro a *schermirsi* da quelli che gli sono scagliati? Polem. Sì certamente. Socr. E colui ch'è il più abile a *schermirsi* da una malattia e a prevenirla, non è forse nel tempo medesimo il più capace di produrla in un altro? Polem. Io credo di sì. Socr. Chi è il più adattato a *custodire* un'armata? Non è forse colui, che sa *rubare* i disegni e i progetti del nemico? Polem. Senza dubbio. Socr. In conseguenza il medesimo uomo ch'è adattato a *custodire* una cosa, è altresì adattato a *rubarla*. Polem. È vero. Socr. Se dunque il giusto è a proposito (1) per *custodire* il denaro, sarà pure a proposito per *rubarlo*. Polem. Almeno questa è una conseguenza di quel che ora abbiamo detto. Socr. Dunque l'uomo giusto è un briccone. Sembra che voi abbiate presa quest'idea da Omero, il quale moltissimo esalta Antolico avolo materno d'Ulisse, e dice che *superò tutti gli uomini nell'arte di rubare e d'ingannare*. In conseguenza, secondo voi e Omero e Simonide, la giustizia non è altra cosa che l'arte di rubare per il bene de' suoi amici e per il male de' suoi nemici. Non l'intendete voi in questo modo? Polem. No, per il Dio Giove. Non so quel ch'io abbia voluto dire. Con tutto ciò sempre parmi che la giustizia consista nel beneficare i suoi amici e nel nuocere a' suoi nemici.

Socr. Ma che intendete voi per *nostri amici?* Sono forse coloro che ci sembrano uomini dabbene, oppur coloro che lo sono quand'anche noi non li giudicassimo tali? Dico altrettanto dei nemici. Polem. Sembrami naturale di amar coloro che si credono uomini dabbene, e di odiar quelli che si credono cattivi. Socr. Forse gli uomini d'ordinario non s'ingannano in questo punto, e non giudicano che il tale sia un uomo onesto, mentre non ha che l'apparenza, oppur che il tale sia un briccone, quando è un uomo onesto? Polem. Son d'accordo. Socr. Coloro a cui ciò succede, hanno dunque allora per nemici degli uomini dabbene, e de' cattivi per amici? Polem. Così è. Socr.

(1) Ho procurato, per quanto mi fu possibile, di conservare l'equivoco del testo greco, che gira sopra queste due parole φυλαξασθαι e κλεψαι Socrate si serve de' differenti significati di queste parole, e dall'uno all'altro conchiude, per condurre il suo avversario a confessare un palpabile assurdo. Questo, come scorgesi, è uno scherzo maligno di Socrate, il quale adopera l'armi de' sofisti per combattere essi e i loro discepoli.

Per ciò riguardo ad essi la giustizia consiste in far del bene a' cattivi e del male a' buoni? Polem. Così sembrami. Socr. Ma i buoni sono giusti e incapaci di nuocere a chi che sia. Polem. Questo è vero. Socr. Dunque è giusto, secondo quel che voi dite, di far del male a coloro che a noi non ne fanno? Polem. No, Socrate; è un delitto il pensare in tal modo. Socr. Converrà dunque dire che sia giusto di nuocere a' cattivi e di far del bene a' buoni? Polem. Questo è più conforme alla ragione di quello che dicevamo innanzi. Socr. Da ciò ne verrà, o Polemarco, che in riguardo a tutti coloro i quali s' ingannano ne'giudizii che fanno degli uomini, sarà giusto di nuocere a' loro amici, imperciocchè questi saranno cattivi; e di far del bene a' loro nemici per la ragion contraria: conclusione direttamente opposta a quello che noi facevamo dire a Simonide.

Polem. La conseguenza è ben dedotta; ma mutiamo qualche cosa alla definizione che data abbiamo dell'amico e del nemico, poichè essa non sembrami esatta. Socr. Che dicevamo noi, Polemarco? Polem. Dicevamo che nostro amico era quegli che ci pareva uomo dabbene. Socr. Qual cambiamento volete voi farvi? Polem. Vorrei dire che il nostro amico deve nel tempo stesso parerci uomo dabbene ed esserlo in fatti; e che colui che sembra tale senza esserlo, non è altresì amico nostro se non che in apparenza. Convien dire la medesima cosa del nemico. Socr. In tal guisa il vero amico sarà l'uomo dabbene, e il cattivo sarà il vero nemico. Polem. Sì. Socr. Volete voi dunque parimenti che mutiamo qualche cosa di quel che dicevamo intorno alla giustizia: cioè, ch'essa consisteva in fare del bene al suo amico e del male al suo nemico; e che noi vi aggiungiamo, se l'amico è un uomo onesto e se il nemico non è tale? Polem. Sì: io trovo che così è ben detto. Socr. Ma, come! è forse questo il dovere dell' uomo giusto di far del male a qualsivoglia altro uomo? Polem. Senza dubbio; ei ne deve fare a' suoi nemici che sono i cattivi. Socr. I cavalli e i cani a cui si fa del male, divengono essi migliori o peggiori? Polem. Diventano peggiori. Socr. In che mai? Non è forse nella virtù ch'è propria della loro specie? Polem. Sì. Socr. Non diremo altresì che gli uomini, a cui si fa del male, divengono peggiori nella virtù propria dell'uomo? Polem. Senza dubbio. Socr.

La giustizia non è essa la virtù propria dell'uomo? Polem. Qui non v'è contrasto.

Socr. Così, o mio caro amico, è una necessità che gli uomini a cui si fa del male, ne divengano (1) più ingiusti. Polem. Questo è verisimile. Socr. Un musico, in virtù dell'arte sua, può egli mai rendere alcuno ignorante nella musica? Polem. Questo è impossibile. Socr. Un cavallerizzo può egli coll'arte sua rendere alcuno inetto a montare un cavallo? Polem. No. Socr. L'uomo giusto può egli con la sua giustizia rendere un altro uomo ingiusto? Generalmente parlando, i buoni possono essi con la lor virtù rendere gli altri cattivi? Polem. Ciò non può succedere. Socr. Imperciocchè raffreddare non è l'effetto del caldo, ma del suo contrario; umettare non è l'effetto del secco, ma del suo contrario. Polem. Senza dubbio. Socr. Così parimenti l'effetto del buono non è di nuocere: questo è l'effetto del suo contrario. Polem. Sì. Socr. Ma l'uomo giusto è buono? Polem. Certamente. Socr. Non è dunque proprio dell'uomo giusto di nuocere, nè al suo amico, nè a chi che sia; ma del suo contrario, vale a dire dell'ingiusto. Polem. Parmi, Socrate, che voi abbiate ragione.

Socr. Se dunque alcuno dice che la giustizia consiste in rendere a ciascuno quel che se gli deve, e se con ciò egli intende che l'uomo giusto non deve se non del male a'suoi nemici, com'egli deve del bene a' suoi amici, questo linguaggio non è mai quello d'un saggio; perchè non è conforme alla verità, ed abbiamo veduto che non è mai giusto il nuocere ad alcuno. Polem. Io son d'accordo. Socr. E se taluno ardisce di asserire che una simile massima è di Simonide, di Biante, di Pittaco, o di qualche altro saggio, voi ed io vi ci opporremo. Polem. Son prontissimo a sostenere il contrario. Socr. Sapete voi di chi sia questa massima, *ch'è giusto di far del bene a'suoi amici e del male a'suoi nemici?* Polem. Di chi mai? Socr. Io credo ch'essa

(1) Dalla falsità di questa conclusione benissimo scorgesi che Socrate quivi altro non fa che trastullarsi, e che non ha altro fine che quello di convincere Polemarco della sua ignoranza sopra il soggetto della disputa. Ma siccome tutto questo scherzo potrebbe infastidire un lettor serio, che altro cerca in Platone che il veder de' sofisti avviluppati nelle lor proprie reti, gli dirò che questo tuono piacevole ed ironico di Socrate non si estende più del primo libro; e che negli altri nove tratta i suoi argomenti con tutta la gravità che meritano.

sia di Periandro, di Perdicca, di Serse, d'Ismenia il Tebano, o di qualche altro uomo ricco e possente. Polem. Voi dite il vero. Socr. Or poichè la giustizia non consiste in questo, in che mai ella consiste?

Mentre durava la nostra disputa, Trasimaco aprì più volte la bocca per interromperci. Quelli ch'erano a sedere presso di lui lo impedirono, volendo essi fino al termine ascoltarci. Ma allorchè noi cessammo di parlare, egli non potè trattenersi più lungo tempo, e rivolgendosi tutto ad un tratto, si gittò sopra di noi come una bestia feroce per divorarci. Polemarco ed io fummo colti dallo spavento. Dipoi indirizzandomi la parola: Socrate, mi disse egli, a che vagliono mai tutte queste ciarle? Perchè cedervi l'un l'altro quasi di concerto la vittoria, appunto come fanno i fanciulli? Volete sinceramente sapere ciò che sia la giustizia? Non vi ristringete soltanto ad interrogare e a scioccamente gloriarvi di confutare le altrui risposte. Sapete già ch'è più facile l'interrogare che il rispondere. Rispondetemi l'un dopo l'altro. Cosa è la giustizia? E non mi state a dire ch'ella è *quel che conviene*, *quel ch'è utile*, *quel ch'è vantaggioso*, *quel che apporta lucro*, *quel ch'è profittevole*; rispondete chiaramente e precisamente; perchè io già non sono un uomo che prenda le sciocchezze per buone risposte.

Queste parole mi colmarono di spavento. Lo mirai tremando; e credo che avrei perduto la parola, se egli il primo mi avesse risguardato; ma gittai gli occhi sopra di lui allorchè incominciò a riscaldarsi. Per ciò fui in istato di rispondergli, e mezzo morto di paura gli dissi: Trasimaco, non andate in collera contro di noi. Se Polemarco ed io ci siamo ingannati nella nostra disputa, siate persuaso che questo è stato contro la nostra intenzione. Se noi cercassimo dell'oro, non proccureremmo d'ingannarci l'un l'altro, e di renderci così la scoperta impossibile. Perchè volete voi che nella ricerca della giustizia, vale a dire di una cosa mille volte più preziosa dell'oro, siamo tanto insensati di faticar scambievolmente ad ingannarci, in vece di seriamente applicarci a scoprirne la natura? Ma, io lo veggo benissimo, questa ricerca è superiore alle nostre forze. E perciò voi altri sapienti dovreste concepire per la debolezza nostra più compassione che sdegno.

Ah! ah! ripigliò Trasimaco con un riso beffardo e insultante: ecco qui l'ironia ordinaria di Socrate. Io sapea pur troppo

Digitized by Google

che voi non rispondereste, li avea già prevenuti che fareste ricorso alle vostre solite finzioni, e che tutto fareste piuttosto che rispondere.

Socr. Voi siete fino, o Trasimaco. Sapete benissimo che se domandaste ad alcuno di che sia composto il numero dodici, soggiungendo, non mi dite ch'esso è due volte sei, tre volte quattro, sei volte due, o quattro volte tre, perchè non mi contenterò di alcuna di queste risposte, sapete, dissi, che non si potrebbe rispondere ad una questione proposta in tal modo. Ma s'egli rispondendo vi dicesse: Trasimaco, come mai spiegate voi la proibizion che mi fate di non darvi alcuna di quelle risposte che avete addotte? Se la vera risposta ritrovasi tra una di quelle, volete voi ch'io non dica la verità, ma un'altra cosa? Come mai l'intendete voi? Cosa avreste a rispondergli?

Trasim. Per verità, questa è la questione che qui si tratta. Socr. Può esser di no. Ma quando la cosa fosse diversa, se colui ch'è interrogato giudica ch'ella sia simile, credete voi che o essendoglielo da noi proibito, o no, egli con tutto questo non risponderà secondo il suo pensiero? Trasim. È forse questo quel che voi pretendete di fare? Mi date forse in risposta una di quelle che vi ho alla bella prima interdette? Socr. Esaminata bene ogni cosa, non istupirei se prendessi questo partito. Trasim. Or bene, s'io vi mostro che intorno alla giustizia vi è una risposta migliore assai delle precedenti, a qual cosa vi condannate? Socr. A quel che meritano gl'ignoranti. Questi meritano d'imparare da coloro che sono più abili di essi. Io mi sottopongo volentieri a questa pena. Trasim. Veramente voi siete faceto. Oltre alla pena d'imparare, mi darete ancor del denaro. Socr. Si, quando ne avrò. Glauc. Noi ne abbiamo. Se altro non ricercasi, parlate pure, o Trasimaco; noi pagheremo tutto per Socrate. Trasim. Veggo il vostro disegno. Volete che Socrate, secondo il suo costume, in vece di rispondere, m'interroghi, e mi faccia cadere in qualche contraddizione. Socr. Ma, daddovero, qual risposta volete voi ch'io vi dia? Primieramente io non ne so alcuna, e non dissimulo. In secondo luogo, voi che sapete tutto, m'avete proibite tutte le risposte che potrei fare. Tocca piuttosto a voi di dire cosa sia la giustizia, poichè vi vantate di saperlo. Non vi fate adunque pregare. Per amor mio rispondete, e non negate a Glaucone, e a tutti coloro che sono qui presenti, quell'istruzione che da voi aspettano,

Allora Glaucone e tutti gli assistenti lo scongiurarono di acconsentire. Frattanto Trasimaco facea delle cerimonie, quantunque si vedesse benissimo che ardea di desiderio di parlare per guadagnarsi gli applausi; avvegnachè egli era persuaso che avrebbe dette cose mirabili: ma alla fine si arrese. Questo è, diss'egli, il gran segreto di Socrate. Nulla vuol egli insegnare agli altri, in tanto ch'egli va da ogni parte a mendicar la scienza, senza restare obbligato ad alcuno.

Socr. Avete ragione, o Trasimaco, di dire che imparo volentieri dagli altri; ma avete torto di soggiungere che a loro non professo obbligo alcuno. Per quanto mi è possibile paleso ad essi la mia riconoscenza, e fo loro applauso: questo è tutto quello ch'io posso fare, non avendo denaro. Voi vedrete quanto volentieri lo applaudisca a tutto ciò che mi sembra ben detto, tostochè avrete risposto; imperciocchè io sono convinto che direte assai bene.

Trasim. Dunque ascoltate. Io dico che la giustizia non è altra cosa se non che *ciò ch' è vantaggioso al più forte* . . . Or su via, perchè non fate applauso? Già sapea che voi non ne fareste. Socr. Aspettate almeno ch' io abbia compreso il vostro pensiero, avvegnachè ancora io non l' intendo. Voi dite che la giustizia è *ciò ch' è vantaggioso al più forte*. Che intendete voi per questo, o Trasimaco? Volete dir forse che, perchè l' atleta Polidamante è di noi più forte, e perchè gli è vantaggioso per la sanità di mangiare della carne di bue, è altresì giusto e vantaggioso per noi, che siamo più deboli, di usar dello stesso cibo? Trasim. Socrate, voi siete un cattivo uomo, mentre non cercate altro che di dare un pessimo aspetto a tutto quel che si dice. Socr. Io! non è vero: ma, in grazia, spiegatevi più chiaramente. Trasim. Non sapete voi che i differenti stati sono o monarchici, o aristocratici, o popolari? Socr. Lo so. Trasim. In ciascuno stato colui che governa non è egli *il più forte*? Socr. Sicuramente. Trasim. Ciascuno di essi non fa egli delle leggi a suo vantaggio, il popolo delle leggi popolari, il monarca delle leggi monarchiche, e così degli altri? E quando questo leggi son fatte, non dichiarano essi che la giustizia (1),

(1) Qui solo basta di avvertire che il sistema di Trasimaco è lo stesso che quello d' Hobbes. Benchè sia assurdissimo, il filosofo inglese neppure ha l' onore di averlo inventato.

in risguardo a' sudditi, consiste nell'osservanza di queste leggi? Non puniscono colui che le trasgredisce, come colpevole d'un'azione ingiusta? Ecco dunque il mio pensiero. In ciascuno stato la giustizia è il vantaggio di colui che ha l'autorità in mano, e che in conseguenza è *il più forte*. Donde ne segue per ogni uomo che giustamente ragiona, che la giustizia, e quello ch'è vantaggioso al più forte, sono affatto la stessa cosa. »

Socr. Presentemente io comprendo quel che voi dir volete. Proccurerò ora di esaminare se questo sia vero o no. Voi definite la giustizia, *ciò ch'è vantaggioso:* eppure mi avevate proibito di definirla in tal modo. È vero che voi aggiungete, *al più forte*. Trasim. Forse questo vi par poca cosa? Socr. Io non so ancora se sia una gran cosa: quel ch'io so, è che convien vedere se ciò che dite è vero. Io son d'accordo con voi che la giustizia sia qualche cosa di vantaggioso; ma voi aggiungete ch'essa è tale solamente *al più forte*. Ecco quel ch'io non so e ch'è d'uopo di esaminare.

Trasim. Dunque esaminatelo. Socr. Subitamente. Rispondetemi: non dite voi che la giustizia consiste in ubbidire a que'che governano? Trasim. Si. Socr. Ma coloro che governano ne' diversi stati, possono ingannarsi o no? Trasim. Possono ingannarsi. Socr. Quindi, allor ch'essi istituiranno delle leggi, alcune saranno istituite bene ed altre male. Trasim. Così pure io penso. Socr. Vale a dire, che alcune saranno ad essi vantaggiose ed altre nocevoli. Trasim. Si. Socr. Con tutto ciò i sudditi devono conformarsi alla lor volontà, e in questo consiste la giustizia. Non è vero? Trasim. Senza alcun dubbio. Socr. Dunque è giusto, secondo voi, non solo di fare quel ch'è in vantaggio, ma quello ancora ch'è a svantaggio *del più forte*. Trasim. Che dite mai? Socr. Quel che dite voi stesso. Ma veggiamo la cosa ancor meglio. Non siete voi convenuto meco che coloro i quali governano s'ingannano qualche volta sopra i loro interessi nelle leggi che impongono a' loro sudditi, e ch'è giusto, in risguardo de' loro sudditi, di far senza distinzione tutto ciò che loro è ordinato? Trasim. Questo è quel che accordai. Socr. Confessate dunque altresì che dicendo esser cosa giusta che i sudditi facciano tutto ciò ch'è lor comandato, siete convenuto che la giustizia consiste in fare quel ch'è svantaggioso a quei che governano, vale a dire *ai più forti*, nel caso in cui, senza volerlo, comandano qualche cosa contraria a'loro

interessi. E da ciò, o Trasimaco sapientissimo, non è d'uopo conchiudere ch'è giusto di fare tutto il contrario di quel che da principio voi dicevate; perchè allora quel ch'è ordinato al più debole, è svantaggioso al più forte? Polem. Socrate, questo è evidente.

Clit. Vi è un gran bisogno della vostra testimonianza (1). Polem. È vero che non n'è bisogno, poichè Trasimaco conviene che coloro i quali governano, comandano qualche volta cose contrarie a' loro interessi, e ch'è giusto, anche in tal caso, che i sudditi loro ubbidiscano. Clit. Trasimaco solamente ha detto ch'era giusto che i sudditi facessero ciò che ad essi era ordinato. Polem. E di più egli ha aggiunto che la giustizia è ciò ch'è vantaggioso al più forte. Avendo posti questi due principii, egli in seguito accordò che alcune volte i più forti fanno delle leggi contrarie a' loro interessi. Or da queste proprie confessioni ne segue che la giustizia non è solo quel ch'è in vantaggio, ma quello ancora ch'è a svantaggio del più forte. Clit. Ma per vantaggio del più forte Trasimaco ha inteso quel che il più forte credeva essere di suo vantaggio; egli ha preteso che questo fosse quel che dovea fare il più debole, e che la giustizia in ciò consistesse. Polem. Perdonatemi: Trasimaco non si espresse in tal modo. Socr. Ciò non importa, o Polemarco: se Trasimaco adotta questa spiegazione, noi la riceveremo. Ditemi adunque, o Trasimaco, intendevate voi così la definizione della giustizia che avete data? Volevate dire ch'essa è ciò che il più forte crede essere di suo vantaggio, o egli s'inganni o no?

Trasim. Io! non intesi mai questo. Credete voi ch'io chiami *migliore* (2) colui che s'inganna, in quanto ch'egli s'inganna? Socr. Io pensava che questo fosse quello che voi dicevate allorchè confessaste che coloro i quali governano non sono infallibili, e che alcuna volta s'ingannano. Trasim. Voi siete un sì-

(1) Il Serrano ha qui disordinata ogni cosa. Mette in bocca di un altro quel che dice Clitofone, il quale nella sua traduzione non parla altro che una sola volta, quando dal testo greco è evidente ch'egli parla tre volte. Per ciò questo luogo della sua traduzione è inintelligibile, come pure molti altri: il che facilmente sarà accordato da chi farà il confronto delle nostre due traduzioni col greco. Non so perchè nè egli nè Marsilio Ficino non hanno giudicato a proposito di annoverare Clitofone tra gl'interlocutori.

(2) Qui v'è un equivoco su la parola κρείττων, che significa *più forte* e *migliore*. Il sofista per trarsi d'impaccio l'adopera nel secondo senso, dopo averla da principio usata nel primo.

cofanta (1), che volete dare alle mie parole un senso ch' esse non hanno. Chiamate un medico colui che s'inganna in risguardo degli ammalati, in quanto ch' egli s' inganna; ovvero calcolatore colui che s' inganna in un calcolo, in quanto ch'egli s'inganna? È vero che dicesi: il medico, il calcolatore, il grammatico si è ingannato; ma niuno di essi s' inganna in quanto egli è tale. E rigorosamente parlando, giacchè con voi convien farlo, niun artigiano s'inganna; imperciocchè egli non s'inganna se non in quanto è dall' arte sua abbandonato, ed allora egli non è artigiano. Lo stesso dicasi dell'uomo saggio e del giudice; quantunque ordinariamente parlando si dica: il medico si è ingannato, il giudice si è ingannato. Eccovi dunque la mia risposta precisa. Quegli che governa, considerato come tale, non può ingannarsi: ciò ch'egli ordina è sempre quello ch'è più vantaggioso per lui, e quello che deve fare chi gli è soggetto. Così è vero, come diceva fin da principio, che la giustizia consiste in fare quel ch' è *vantaggioso al più forte.*

Socr. Dunque, a parer vostro, io sono un sicofanta? Trasim. Si, voi lo siete. Socr. Voi credete ch' io abbia cercato di tendervi insidie con interrogazioni ingannevoli? Trasim. Me ne sono accorto; ma voi non guadagnerete nulla. Conosco le vostre astuzie; e quando esse fossero capaci di sorprendermi, vi sfido a darmi la caccia fino al termine della disputa. Socr. Tenterò di farlo; ma affinchè da qui innanzi mai più succeda una simil cosa, ditemi se conviene intendere secondo l'uso ordinario, o con l' ultima precisione, queste espressioni, *quegli che governa*, *il più forte*, quegli il cui vantaggio è, come voi dicevate, la regola del giusto in risguardo al più debole. Trasim. Conviene prenderle con rigore estremo. Adoperate ora tutti i vostri artifizi per confutarmi, se mai potete; non vi cedo, nè temo che siate per venire a capo del vostro disegno. Socr. Mi credete voi tanto insensato, che abbia l' ardire di tosare un lione e di tendere aguati a Trasimaco? Trasim. Vi siete provato; ma v'è riuscito assai male.

Socr. Tronchiamo le parole inutili, e rispondetemi. Il medico, rigorosamente preso, tale appunto come voi l'avete definito, è egli un mercenario, oppure non ha altro oggetto che

(1) *Sicofanta* vuol dire propriamente detatore, calunniatore. Veggasi il dizionario di Errico Stefano.

quello di guarire gli ammalati? Trasim. Egli non ha altro oggetto. Socr. E il piloto, parlo del vero piloto, è egli un marinajo, oppure il capo de'marinai? Trasim. Egli è il lor capo. Socr. Poco importa ch' egli si ritrovi com' essi sopra il medesimo vascello; per questo già non è più marinajo di loro: imperciocchè non è piloto perchè va sul mare, ma a cagione della sua arte e dell'autorità che ha sopra i marinai. Trasim. Questo è vero. Socr. L'uno è l'altro non hanno un interesse ch' è proprio a ciascun di loro? Trasim. Si. Socr. E il fine della lor arte non è forse di ricercare e di proccurare a ciascun d' essi questo interesse? Trasim. Senza dubbio. Socr. Or l' arte medesima ch' essi professano ha ella altro interesse che la propria sua perfezione? Trasim. Che dite voi? Socr. Se mi domandaste se basti al corpo di esser corpo, oppur se gli manca ancor qualche cosa, io vi risponderei di si; e che perciò fu inventata la medicina, perchè il corpo è qualche volta malato, e perchè questo stato non gli conviene. Dunque la medicina è stata inventata per proccurare al corpo quel che gli è vantaggioso. Ho io ragione o no? Trasim. Voi avete ragione.

Socr. Io vi domando pure, se la medicina, o qualsivoglia altra arte, è soggetta in sè stessa a qualche imperfezione, e se essa ha bisogno di qualche altra facoltà, come gli occhi della facoltà di vedere e gli orecchi di quella di udire. E siccome queste parti del corpo hanno bisogno d' un' arte che provegga quel che loro è utile, ciascun' arte va altresì soggetta a qualche difetto? V'è bisogno d' un'altra arte che procuri il suo interesse, questa qui d' un' altra, e così all' infinito? Oppure ciascun' arte provede da se medesima al suo proprio interesse? O piuttosto non ha essa bisogno per ciò nè di se medesima, nè del soccorso di alcun'altra, essendo di sua natura esente d'ogni difetto e d' ogni imperfezione? In modo che essa non ha altro fine che il vantaggio del soggetto a cui è applicata, fin tanto che egli medesimo dura sempre intero, sano e perfetto, per tutto quel tempo in cui conserva la sua essenza. Esaminate rigorosamente quale di questi sentimenti sia il più vero. Trasim. Il più vero è l'ultimo.

Socr. La medicina adunque non pensa al suo interesse, ma a quello del corpo. Lo stesso dicasi dell'altre arti, le quali non avendo bisogno alcuno per se medesime, s'occupano unicamente al vantaggio del soggetto sopra di cui si esercitano. Trasim.

Questo è appunto come voi dite. Socr. Ma, o Trasimaco, l'arti comandano a' lor soggetti. Ebbe qualche difficoltà di accordarmi questo punto. Dunque non vi è arte nè scienza alcuna che si proponga nè che ordini quel ch'è vantaggioso al più forte. Tutte hanno per iscopo l'interesse del lor soggetto o del più debole. Sulle prime volle egli litigare con mendicati pretesti; ma finalmente fu obbligato di accordarmi questo punto come il primo. Laonde, io gli dissi, il medico, in quanto è medico, non si propone nè ordina quel ch'è in suo vantaggio; ma quello ch'è a vantaggio dell'ammalato: imperciocchè noi siam convenuti che il medico, preso nella sua nozione esatta, governa il corpo, e non è un mercenario. Non è egli vero? Lo accordò. E che il vero piloto non è già marinajo, ma il capo de' marinai. Lo accordò ancora. Un tal piloto adunque non avrà in mira e non ordinerà quello ch'è in suo vantaggio, ma quello ch'è a vantaggio de' suoi soggetti, vale a dire de' marinai. Lo confessò, benchè a stento. In conseguenza, o Trasimaco, ogni uomo che governa, considerato come tale, e di qualsivoglia natura sia l'autorità sua, non si propone mai, in ciò ch'egli ordina, il suo interesse personale, ma quello de' suoi sudditi. A questo scopo ei mira, e quanto dice e fa, tutto è per proccurare ad essi quel che loro è convenevole e vantaggioso.

Noi eravamo giunti a questo termine, e tutti gli assistenti chiaramente vedevano che la definizione della giustizia era direttamente opposta a quella di Trasimaco, quando, in vece di rispondere, mi domandò se io avea una balia. Non sarebbe meglio rispondere, io gli dissi, che far simili domande? Trasim. Ella fa un gran male a lasciarvi così moccicoso, e a non mondarvi il naso. Voi ne avete bisogno; avvegnachè neppur sapete cosa sieno le greggi e i pastori. Socr. Per qual ragione, se vi aggrada? Trasim. Perchè voi credete che i pastori pensino al bene delle lor greggi, che le ingrassino e le governino con altra vista che quella del loro interesse e di quello de' lor padroni. Voi v'immaginate ancora, che quelli che governano gli stati, intendo sempre di coloro che veramente governano, sieno di sentimenti diversi in risguardo a' loro sudditi di quello che i pastori in risguardo alle loro greggi, che giorno e notte sono occupati in altra cosa che nel loro vantaggio personale. Siete tanto lontano dal conoscere la natura del giusto e dell'ingiusto, che neppur sapete che la giustizia è un bene per tutt'al-

tro che per il giusto, e ch' essa è utile al più forte che comanda, e dannosa al più debole che ubbidisce; che l' ingiustizia al contrario esercita il suo impero sopra le persone giuste, le quali per semplicità cedono in tutto all'interesse del più forte, ed occupano tutta la loro attenzione a proccurare la di lui felicità, senza pensare alla propria. Eccovi, sempliciotto che siete, in qual modo convenga prender la cosa. L' uomo giusto, qualunque volta trovasi in concorrenza coll' ingiusto, è sempre inferiore. Primieramente nelle convenzioni scambievoli e nel commercio della vita, vol troverete che l'ingiusto guadagna sempre al mercato, e che il giusto vi perde. Negli affari pubblici, se i bisogni dello stato esigono qualche contribuzione, il giusto con beni uguali somministrerà assai di più. Se vi è al contrario qualche cosa da guadagnare, l' utile tutto intero è per l' ingiusto. Nel governo dello stato, il primo, perchè è giusto, in cambio di arricchirsi a spese del pubblico, lascerà anche peggiorare i suoi affari domestici per la poca cura che se ne prenderà; e sarà ancora molto per lui se non gli avverrà qualche cosa di peggio. Di più, sarà odioso a'suoi amici e a'suoi parenti, perchè non vorrà far nulla per essi che oltrepassi i limiti dell'equità. L' ingiusto prova una sorte affatto contraria; avvegnachè in lui suppongo, come ho già detto, molta possanza per prevalere agli altri. Conviene fissare gli occhi sopra un uomo di tal carattere, se volete comprendere quanto l' ingiustizia gli sia più vantaggiosa della giustizia. Lo comprenderete ancor meglio, se considererete l' ingiustizia arrivata al suo colmo, il di cui effetto è di rendere felicissimo colui che la commette, ed infelicissimi coloro che ne sono le vittime e che non vogliono rispingere l' ingiustizia con l'ingiustizia. Io parlo della tirannia, la quale non adopera la frode e la violenza col disegno d' impadronirsi a poco a poco e insensibilmente degli altrui beni; ma che non rispettando nè il sacro nè il profano, con un sol colpo occupa per forza le fortune de' particolari e quella dello stato. I ladri ordinari, quando si colgono sul fatto, sono puniti con l' ultimo supplizio e si caricano de' nomi i più odiosi. Secondo il genere di ruberia che esercitano, vengono trattati da sacrilegi, da rapitori, da bricconi e da assassini. Ma un tiranno che s' è fatto padrone de' beni e della persona de' suoi concittadini, in vece di questi nomi detestabili, è colmato d'elogi; ed è risguardato come un uomo felice, e da coloro ch'egli

ha ridotti in ischiavitù, e da quelli che hanno conoscenza del suo misfatto; imperciocchè, se si biasima l'ingiustizia, non è perchè si teme di commetterla, ma perchè si teme di soffrirla. Tanto è vero, o Socrate, che l'ingiustizia sollevata a un certo grado, è più forte, più libera e più possente della giustizia; e che, come io dicea sin da principio, la giustizia fatica per l'interesse del più forte, e l'ingiustizia per il suo proprio interesse.

Trasimaco, dopo averci rovesciato, come uno stufaiuolo, questo lungo discorso negli orecchi, si alzò per andarsene; ma la compagnia lo ritenne, e l'obbligò a render ragione di tutto ciò che avea detto. Io medesimo lo pregai, e gli dissi: E come mai, o divino Trasimaco, potete voi pensare ad uscir di qui, dopo aver fatta cadere la conversazione sopra una materia di tanta importanza? Non è forse d'uopo che prima da voi impariamo, o che voi medesimo facciate vedere se la cosa è in fatti come voi dite? Credete dunque che il punto sopra cui abbiamo a decidere sia di sì picciola conseguenza? Non si tratta forse di qui decidere qual regola di condotta ciascun di noi deve seguire, per gustare nel corso del viver suo la felicità più perfetta? Trasim. Chi v'ha detto ch'io pensava altrimenti? Socr. Mi sembra che voi vi prendiate poca premura per noi, e che v'importi poco che viviamo felici o infelici per mancanza di essere istruiti di ciò che voi pretendete di sapere. Per grazia, istruiteci, ed assicuratevi che non saremo ingrati al benefizio vostro. Io per me vi dichiaro che non penso come voi, e che non mi si persuaderà mai che sia più vantaggioso l'essere malvagio che uomo da bene, benchè si avesse il potere di far tutto impunemente. Sì, o Trasimaco, quantunque il malvagio avesse acquistato o con la forza o con l'industria il diritto di mal fare senza aver nulla da temere, ciò nulla ostante io non crederò mai che il suo stato sia da preferirsi a quello dell'uomo giusto. Io non son forse qui il solo a pensare in tal modo. Provateci adunque in una maniera decisiva che noi siamo in errore nel preferire la giustizia all'ingiustizia.

Trasim. E come volete voi ch'io lo provi? Se quel che ho detto non vi ha già persuaso, qual cosa poss'io far di più per voi? È d'uopo ch'io faccia entrar per forza le mie ragioni nel vostro spirito? Socr. No; ma tenete con costanza quel che una volta avrete detto; oppure se vi cangiate qualche cosa, fatelo

apertamente, e non cercate d'ingannarci. Imperciocchè, per ripigliare quel ch'è stato detto più sopra, voi ben vedete, o Trasimaco, che dopo aver definito il medico e il pastore con l'ultima precisione, avete in seguito abbandonata quella definizione, per farci risguardar questi non più come un vero pastore che prende cura della sua greggia per vantaggio della greggia medesima, ma come un tavernajo che l'ingrassa per un banchetto, o come un mercenario che vuol trarne del guadagno: il che è contrario alla profession di pastore, il di cui unico oggetto è di procurare il bene della greggia che gli è affidata. Imperciocchè, per quanto appartiene alla profession medesima di pastore, sin tanto ch'essa conserva la sua essenza, è perfetta nel suo genere, e per ciò ha tutto quello che le abbisogna. Per la stessa ragione io credea che noi fossimo costretti a convenire che ogni governo, o sia pubblico o sia particolare, si occupasse unicamente per il bene della cosa di cui esso era incaricato. Pensate voi in fatti che coloro i quali governano gli stati, intendo io coloro che meritano questo titolo e che adempiono a'lor doveri, abbiano piacere di comandare? Trasim. Se io lo credo? ne son sicuro. Socr. Non avete osservato, o Trasimaco, in risguardo all'altre cariche, che niuno vuole esercitarle per se medesime; ma che si esige un salario, perchè tutti sono persuasi ch'esse non sieno utili per lor natura se non che a coloro per cui si esercitano? Ditemi, di grazia, l'arti non sono distinte l'une dall'altre per i loro diversi effetti? Rispondete conformemente al vostro pensiero, se volete che noi conveniamo di qualche cosa. Trasim. Sono distinte per i loro effetti. Socr. Ciascuna di esse adunque proccura agli uomini un vantaggio che le è proprio: la medicina, la sanità; l'arte del navigare, la sicurezza della navigazione; e così dell'altre. Trasim. Senza dubbio. Socr. E il vantaggio dell'arte del mercenario, non è forse il salario? avvegnachè questo è il suo proprio effetto. Confondete voi insieme la medicina e l'arte di navigare? oppure, se volete continuare a parlare con precisione, come da prima faceste, direte voi che l'arte di navigare e la medicina sono la cosa medesima, se succede che un piloto ricuperi la sanità nell'esercitar la sua arte, perchè gli è salutifero l'andar sul mare? Trasim. No. Socr. Nemmen direte che l'arte del mercenario e quella del medico sono la cosa medesima, perchè il mercenario sta sano esercitando il suo mestiere?

Trasim. No. Socr. Nè che la profession del medico sia la stessa che quella del mercenario, perchè il medico esigerà qualche ricompensa per la guarigione degli ammalati. Trasim. No. Socr. Non abbiamo noi confessato che ciascun' arte avea il suo vantaggio particolare? Trasim. Sia così. Socr. Se vi è dunque un vantaggio comune a tutti gli artigiani, è evidente che non può venire ad essi se non che da un'arte che tutti uniscono a quella ch' esercitano. Trasim. Questo può essere. Socr. Diciamo adunque che il salario che ricevono in comune gli artigiani, viene ad essi in qualità di mercenari. Trasim. Si conceda pure. Socr. Per ciò questo salario non viene ad essi dall' arte loro; ma per parlar giusto, convien dire che il fine della medicina è di restituire la sanità; quello dell' architettura, di fabbricare una casa; e che se ne ridonda un salario al medico e all' architetto, questo avviene perchè sono ambidue mercenari. Lo stesso dicasi dell'altre arti. Ciascuna di esse produce il suo effetto proprio, e sempre a vantaggio del soggetto a cui viene applicata. Qual profitto in fatti un artigiano trarrebbe dall'arte sua, se gratuitamente la esercitasse? Trasim. Niuno. Socr. La sua arte cesserebbe per ciò di esser utile? Trasim. Io non lo credo. Socr. Egli è adunque di nuovo evidente, che niun'arte, niun governo risguarda il suo proprio interesse; ma, come abbiamo già detto, l' interesse del suo soggetto, vale a dir del più debole, e non già del più forte. E perciò, o Trasimaco, io dissi che niuno s'ingeriva a governare nè a curare gli altrui mali gratuitamente, ma che si esigeva una ricompensa: imperciocchè se alcuno volesse esercitar la sua arte come conviene, non ritrarrebbe alcun utile per se medesimo, ma tutto il vantaggio sarebbe del suo soggetto. Bisognò adunque per impegnare gli uomini a comandare, propor loro qualche ricompensa, come denaro, onori, oppure un castigo se ricusano di farlo.

Glauc. Come l' intendete, o Socrate? Conosco benissimo le due prime spezie di ricompense; ma non capisco cosa sia questo castigo di cui proponete l' esenzione come una terza sorte di ricompensa. Socr. Non conoscete la ricompensa de' saggi, quella che li determina a dar mano agli affari? Non sapete che l' essere interessato o ambizioso, è una cosa vergognosa ed è tenuta per tale? Glauc. Lo so. Socr. I saggi adunque non vogliono entrar negli affari col disegno di arricchirsi, perchè temerebbero di essere risguardati come mercenari se esigessero

apertamente qualche salario per comandare, o come ladri se svolgessero segretamente i denari pubblici a lor profitto. Nemmeno hanno in vista gli onori, perchè non sono niente ambiziosi. Tuttavia conviene che sieno determinati ad entrare nel governo da qualche possente motivo, come dal timore di qualche castigo. Da ciò apparisce che si reputa cosa alquanto vergognosa l'incaricarsi del governo pubblico di buonissima voglia e senza esservi costretto. Or il maggior castigo per l'uomo dabbene, allorchè ricusa di governare gli altri, è quello di essere governato da un più cattivo di sè. Questo timore è quello che obbliga i saggi ad incaricarsi del governo, non per loro interesse nè per lor piacere, ma perchè vi sono costretti dalla mancanza di soggetti egualmente o più degni di governare; di modo che se si trovasse uno stato unicamente composto d'uomini da bene, vi si ambirebbe la condizion di particolare come oggidì si ambisce la magistratura, e si riconoscerebbe chiaramente in una tal repubblica, che il vero magistrato non ha mai in vista il suo proprio interesse, ma quello de' suoi sudditi. Così ciascun cittadino, persuaso di questa verità, vorrebbe piuttosto esser felice per le attenzioni altrui, che faticare per la felicità degli altri.

Non accordo adunque a Trasimaco che la giustizia sia l'interesse del più forte; ma esamineremo questo punto un'altra volta. Quel ch'egli soggiunse in risguardo alla condizion del cattivo, ch'egli disse essere più felice di quella dell'uomo giusto, sembrami di maggior conseguenza. Siete ancor voi del suo sentimento, o Glaucone; e tra questi due partiti, qual mai sceglieresti? Glauc. La condizione dell'uomo giusto, come quella ch'è la più vantaggiosa. Socr. Avete voi intesa l'enumerazione che Trasimaco ha fatto de' beni uniti alla condizion del malvagio? Glauc. Sì. Ma io non ci credo nulla. Socr. Volete voi che cerchiamo qualche mezzo di provargli che s'inganna? Glauc. Perchè mai non lo vorrei? Socr. Se opponiamo al lungo discorso ch'egli or ora ha fatto un altro discorso altresì lungo in favor dell'uomo giusto, ed egli ancora un altro dopo di noi, ci converrà calcolare e pesare i vantaggi dell'una e dell'altra parte; e di più avremo bisogno di giudici per decidere: ma convenendo insieme amichevolmente di quello che ci parerà vero o falso, come noi poco fa facevamo, saremo nel tempo stesso i giudici e gli avvocati. Glauc. Questo è vero. Socr. Quale di questi due metodi vi piace più? Glauc. Il secondo.

Socr. Rispondetemi adunque, o Trasimaco. Voi pretendete che l'ingiustizia consumata sia più vantaggiosa della giustizia perfetta. Trasim. Si, e ne ho dette le ragioni. Socr. Benissimo; ma che pensate voi di queste due cose? Non date voi all'una il nome di *virtù* e all'altra quello di *vizio*? Trasim. Senza dubbio. Socr. Probabilmente date il nome di *virtù* alla giustizia, e quello di *vizio* all'ingiustizia? Trasim. Appunto va detto così, io che pretendo che l'ingiustizia sia utile e che non lo sia la giustizia. Socr. Come dite voi dunque? Trasim. Tutto il contrario. Socr. Come! la giustizia è un vizio? Trasim. Non affatto; ma è una bella e gran dabbenagine. Socr. L'ingiustizia è dunque bestialità? Trasim. No: è avvedutezza. Socr. Gli uomini ingiusti sono adunque *buoni* e *saggi* a parer vostro? Trasim. Si, quelli che lo sono in grado massimo, e che sono assai possenti per impossessarsi delle città e degl'imperi. Voi credete forse ch'io voglia parlare de'borsajuoli. Non è già che questo mestiere non abbia pure i suoi vantaggi fin tanto che si esercita impunemente; ma questi vantaggi sono un nulla in paragon di quelli che ora ho accennati.

Socr. Concepisco benissimo il vostro pensiero; ma quel che mi sorprende, si è che voi diate all'ingiustizia i nomi di *virtù* e di *sapienza*, e alla giustizia de'nomi contrari. Trasim. Almeno questo è quel ch'io pretendo. Socr. Questa è una cosa assai dura, e non so più come abbia a fare per confutarvi. Se voi diceste semplicemente come alcuni altri, che l'ingiustizia, quantunque utile, è una cosa vergognosa e cattiva in se stessa, si potrebbe rispondervi quel che si risponde ordinariamente. Ma giacchè giungete fino a chiamarla *virtù* e *sapienza*, non esiterete senza dubbio di attribuirle la forza, la bellezza, e tutti gli altri titoli che si danno comunemente alla giustizia. Trasim. Appunto l'Indovinate.

Socr. Non conviene ch'io mi ritiri da questo esame, fin tanto che avrò motivo di credere che voi parlate seriamente; imperciocchè mi sembra, o Trasimaco, che questa non sia una burla per parte vostra, e che pensiate come voi dite. Trasim. Che importa a voi ch'io pensi o no come io parlo? Confutatemi solamente. Socr. Senza dubbio, poco m'importa; ma permettetemi di farvi ancora una domanda. L'uomo giusto vorrebbe egli avere in qualche cosa il vantaggio sopra un altro giusto? Trasim. No, per verità, altrimenti non sarebbe nè tanto compiacente, nè tanto

semplice come io lo suppongo. Socr. Come! neppure in ciò che concerne un'azion giusta (1)? Trasim. Neppure in questo. Socr. Vorrebbe almeno prevalere all'ingiusto, e crederebbe di poterlo far giustamente? Trasim. Crederebbe di poterlo fare; lo vorrebbe pure; ma farebbe degli sforzi inutili. Socr. Questo non è quel ch'io voglio sapere. Non vi domando che una sola cosa: se il giusto non avrebbe nè la pretensione nè la volontà di prevalere a un altro giusto, ma solamente all'ingiusto? Trasim. Questo è vero. Socr. E l'ingiusto vorrebbe egli prevalere al giusto anche in risguardo alle azioni giuste? Trasim. Si, senza dubbio, perchè vuole prevalere a tutti. Socr. Vorrà dunque altresì avere il vantaggio sopra l'ingiusto, anche nelle azioni ingiuste, e si sforzerà di prevalere a tutti? Trasim. Sicuramente. Socr. E così il giusto, dico io, non vuol prevalere al suo simile, ma al suo contrario; quando che l'ingiusto vuol prevalere all'uno e all'altro. Trasim. Questo è assai ben detto. Socr. L'ingiusto è saggio e buono; e il giusto non è nè l'un nè l'altro. Trasim. Ancor questo è ben detto. Socr. L'ingiusto rassomiglia dunque a'buoni e a' saggi, e il giusto in nulla rassomiglia ad essi? Trasim. Senza dubbio, colui ch'è tale rassomiglia a coloro che sono quello ch'egli è; e quegli che non è tale, non rassomiglia ad essi. Socr. Benissimo: ciascun d'essi è dunque tale come coloro ai quali ei rassomiglia? Trasim. Si, ve l'ho già detto. Socr. Trasimaco, non dite voi d'un uomo ch'egli è musico, e d'un altro che non lo è? Trasim. Si. Socr. Qual de' due è *saggio*, e qual no? Trasim. Il musico è *saggio* (2), e l'altro non è tale. Socr. L'uno, come saggio, è *buono*; l'altro è *cattivo* per la ragion contraria. Trasim. Si. Socr. Non è la stessa cosa in risguardo del medico? Trasim. Si.

Socr. Credete voi che il musico che accorda la sua cetra, vorrebbe distendere o rallentare le corde del suo strumento più che non lo deve fare un musico? Trasim. No. Socr. Più che non lo farebbe un uomo ignorante nella musica? Trasim. Senza

(1) Conviene quivi prendere l'uomo giusto nello stato di giustizia perfetta, a cui non v'è nulla da aggiungere; altrimenti l'argomento di Socrate non avrebbe forza alcuna. Quel ch'egli dice in seguito del medico e del musico, devesi intendere del medico e del musico perfetti.

(2) Saggio o intelligente nella sua arte. Φρονιμος. Io mi servo del termine *saggio*, quantunque improprio in questo luogo, per far veder meglio il seguito del raziocinio.

contradizione. Socr. E il medico vorrebbe egli, in risguardo al bere e al mangiare, prevalere a un altro medico, o all'arte medesima ch'egli professa? Trasim. No. Socr. E a colui che non è medico? Trasim. Si. Socr. Considerate se in risguardo a qualsivoglia scienza vi sembri che il dotto voglia avere il vantaggio in ciò ch'egli dice e fa, sopra un altro versato nella medesima scienza, oppure s'egli non aspiri ad altro che a fare la stessa cosa ne' medesimi incontri? Trasim. La cosa forse è come voi dite. Socr. L'ignorante non vuol egli al contrario prevalere al dotto e all'ignorante? Trasim. Questo può essere. Socr. Ma il dotto è *saggio?* Trasim. Si. Socr. Il saggio è *buono?* Trasim. Si. Socr. Per ciò colui ch'è saggio e buono non vuol prevalere al suo simile, ma al suo contrario. Trasim. Vi è qualche verisimiglianza. Socr. L'uomo cattivo però ed ignorante vuol prevalere all'uno e all'altro. Trasim. Sia così.

Socr. Or non avete voi confessato, o Trasimaco, che l'ingiusto vuol prevalere al suo simile e al suo contrario? Trasim. L'ho confessato. Socr. E che il giusto non vuol prevalere al suo simile, ma al suo contrario? Trasim. Si. Socr. Il giusto rassomiglia adunque al buono e al saggio, e l'ingiusto al malvagio e all'ignorante. Trasim. Questo è possibile. Socr. Ma noi siamo convenuti che l'uno e l'altro erano affatto tali come coloro appunto a cui rassomigliavano. Trasim. Così veramente siamo convenuti. Socr. È dunque evidente che il giusto è buono e saggio, e che l'ingiusto è cattivo e ignorante.

Trasimaco accordò tutto questo, ma non con tanta agevolezza com'io lo racconto. Gli strappai queste confessioni con una pena infinita. Egli sudava copiosamente, tanto più che facea un gran caldo; e lo vidi allora per la prima volta ad arrossire. Dopo di essersi accordati che la giustizia era saviezza e virtù, e l'ingiustizia vizio e ignoranza, risguardiamo, gli dissi, questo punto come una cosa decisa. Noi di più abbiamo detto che l'ingiustizia avea *la forza* come sua eredità. Ve ne ricordate, o Trasimaco? Trasim. Me ne ricordo; ma io non sono contento di quello che ora avete detto, ed ho qualche cosa da rispondervi. So benissimo che s'io apro solamente la bocca, voi direte ch'io fo una lunga orazione. Lasciatemi adunque parlare alla mia maniera, oppure se volete interrogare, fatelo; io vi risponderò con segni di capo, come fanno i fanciulli ai racconti delle vecchierelle. Socr. Vi scongiuro a non dir nulla contro a quel che pensate.

Trasim. Giacchè non volete ch' io dica quel che mi aggrada, dirò tutto quello che vi piacerà: che bramate di più? Socr. Nulla. Fate pure a vostro capriccio; io non mi scosterò mai dall'interrogarvi. Trasim. Interrogate. Socr. Io vi domando adunque, per andar con ordine, cosa sia la giustizia paragonata all' ingiustizia. Voi avete detto, per quanto sembrami, che questa era più forte e più possente. Trasim. Lo dico ancora. Socr. Se la giustizia è saviezza e virtù, mi sarà facile di mostrare ch'ella è più forte dell' ingiustizia; nè v'è alcuno che non lo accordi, poichè l' ingiustizia è ignoranza. Ma senza fermarmi a questa prova, eccovene un'altra. Non vi è forse qualche stato che porta l' ingiustizia fino ad aver l' ardire di dar l' assalto alla libertà degli altri stati e di tenerne anche moltissimi in ischiavitù? Trasim. Senza dubbio: ve n'è alcuno. Questo deve succedere a proporzion che il governo sarà più eccellente, e che l'ingiustizia sarà fatta ascendere fino al suo apice. Socr. Io so che questo è il vostro pensiero. Quel che vorrei sapere si è, se uno stato che si fa padrone d' un altro stato, può venire a termine di questa impresa senza frapporvi la giustizia, o se sarà costretto di servirsi di essa.

Trasim. Se la giustizia è saviezza, come voi poco fa dicevate, converrà che questo stato vi faccia ricorso; ma se la cosa è come io ho detto, adoprerà l' ingiustizia. Socr. Vi sono obbligato, o Trasimaco, e perchè voi rispondete tanto a proposito, e in altra maniera che con segni di capo. Trasim. Io fo tutto questo per darvi piacere. Socr. Resto con molto obbligo. Fatemi ancor la grazia di dirmi se una città, un' armata, una truppa di assassini, di bricconi, oppure ogn'altra società di tal natura, potrebbe riuscire nelle sue imprese ingiuste, se i membri che la compongono violassero, gli uni in risguardo agli altri, tutte le regole della giustizia. Trasim. Essa non lo potrebbe. Socr. E se essi le osservassero? Trasim. Allor lo potrebbe. Socr. Non è forse perchè l' ingiustizia farebbe nascer tra essi e sedizioni ed odii e combattimenti, quando all' opposto la giustizia vi manterrebbe la pace e la concordia? Trasim. Siavi concesso, per non aver da contrastar con voi. Socr. Fate assai bene. Ma se è proprio dell' ingiustizia di generare odii e dissensioni in ogni luogo ove essa si trova, produrrà senza dubbio il medesimo effetto tra gli uomini, o sieno liberi o schiavi, e li renderà impotenti a non intraprendere cosa alcuna in comune. Trasim. Sì. Socr. E se si

Digitized by Google

ritrova essa in due uomini, non saranno sempre in dissensione e in guerra? non si odieranno scambievolmente, tanto appunto quanto odiano i giusti? Trasim. Senza dubbio. Socr. Ma come! per non ritrovarsi che in un solo uomo, l'ingiustizia perderà la sua proprietà, oppur la conserverà? Trasim. Diasi ancor questo, che la conservi.

Socr. Tale è adunque la natura dell'ingiustizia, o sia ch'essa si trovi in uno stato, o in un'armata, o in qualche altra società, di metterla in primo luogo in un'impotenza assoluta di nulla intraprendere, per le risse e le sedizioni ch'ella vi eccita; e in secondo luogo di renderla nemica di se medesima e di tutti coloro che le sono contrarii, vale a dire degli uomini dabbene. Non è egli vero? Trasim. Sì. Socr. Ancorchè essa non si trovasse che in un solo uomo, produrrà i medesimi effetti: sulle prime lo ridurrà all'impossibilità di operare, per le sedizioni ch'ecciterà nella sua anima e per l'opposizione continua in cui sarà con se stesso; dipoi diverrà nemico di se medesimo e di tutti i giusti. Non è così? Trasim. Appunto. Socr. Ma gli Dei stessi sono giusti? Trasim. Vi si conceda. Socr. L'ingiusto sarà adunque nemico degli Dei, e il giusto ne sarà amico. Trasim. Tirate con sicurezza quante conseguenze vi piacerà; io non mi opporrò mai, per non imbrogliarmi con coloro che ci ascoltano.

Socr. Compiacetemi adunque fino al più alto segno, e continuate a rispondermi. Abbiamo veduto che gli uomini dabbene sono migliori, più saggi e più forti de'cattivi; che questi non possono intraprender nulla, nè soli nè con altri; e allor quando abbiamo supposto che l'ingiustizia non li impediva di eseguire in comune qualche disegno, questa supposizione non era esattamente secondo la verità; imperciocchè se fossero affatto ingiusti, rivolgerebbero contro di se medesimi la loro ingiustizia. Al contrario è evidente che osservano tra di loro qualche forma di giustizia; ch'essa è quella che loro impedisce di nuocersi scambievolmente nel tempo in cui nuocono agli altri; e che per essa vengono a termine de'lor disegni. Per verità, l'ingiustizia è quella che fa loro intraprendere dei delitti; ma non sono che per metà malvagi; avvegnachè coloro che sono affatto cattivi e ingiusti, sono altresì in un'impotenza assoluta di operare. Io concepisco che la cosa debba esser così, e non come voi da prima avete detto. Ci resta da esaminare se la condizion del giusto sia migliore e più felice di quella dell'ingiu-

sto. Per le cose precedenti ho motivo di crederlo. Ma esaminiamo la cosa più a fondo; tanto più che non si tratta qui d'una bagattella, ma di ciò che deve essere la regola della nostra vita. Trasim. Esaminate adunque.

Socr. Questo è quello ch'io subito farò. Rispondetemi. Il cavallo non ha egli una funzione che gli è propria? Trasim. Si. Socr. Non chiamate voi funzione d'un cavallo, o di qualche altro animale, quel che non si può fare, o almeno far bene, se non che per suo mezzo? Trasim. Io non intendo. Socr. Andiamo per un'altra strada. Potete voi vedere per altra via che per gli occhi? Trasim. No. Socr. Udire altrimenti che per gli orecchi? Trasim. No. Socr. Dunque possiamo dir con ragione che questa è la lor funzione? Trasim. Si. Socr. Non si potrebbe tagliar la vite con un coltello o con qualche altro strumento? Trasim. Senza dubbio. Socr. Ma siccome non v'è il più comodo di una falcetta, fatta per questo a posta, non diremo noi che questa è la sua funzione? Trasim. Si. Socr. Voi presentemente capite che la funzion di una cosa è ciò ch'essa sola può fare o che fa meglio di ogn'altra? Trasim. Lo comprendo, e quel che voi dite mi sembra vero. Socr. Benissimo. Tutto ciò che ha una funzione particolare, non ha altresì una virtù che gli è propria? E per ritornare agli esempi di cui mi sono già servito, noi diciamo che gli occhi hanno la lor funzione. Trasim. Si. Socr. Dunque hanno pure una virtù ch'è lor propria? Trasim. Si. Socr. Non è forse lo stesso degli orecchi e di ogni altra cosa? Trasim. Si. Socr. Fermatevi un poco. Gli occhi potrebbero compiere la lor funzione se non avessero la virtù che a loro è propria, o se in vece di questa virtù avessero il vizio contrario? Trasim. Come mai lo potrebbero fare? Imperciocchè voi parlate senza dubbio della cecità sostituita alla facoltà di vedere? Socr. Qualunque sia la virtù degli occhi, poco importa; questo non è quel ch'io voglio sapere. Domando solamente in generale, se ciascuna cosa adempie bene alla sua funzione con la virtù che le è propria, e se male adempie col vizio contrario. Trasim. È così appunto come voi dite. Socr. Per ciò, gli orecchi privati della lor virtù propria adempiranno male alla lor funzione? Trasim. Si. Socr. Non può dirsi lo stesso di ciascun'altra cosa? Trasim. Io pur così penso.

Socr. Passiamo ora ad altro. L'anima non ha essa pure la sua funzione, a cui niun'altra cosa potrebbe adempiere? come

di *attendere*, di *governare*, di *deliberare*, e così del rimanente. Queste funzioni possono attribuirsi a qualche altra cosa che all'anima, e non abbiamo ragion di dire che le sono proprie? Trasim. Questo è vero. Socr. L'azion di vivere non è essa ancora una delle funzioni dell'anima? Trasim. Questa è la principale. Socr. L'anima non ha ancor essa la sua virtù particolare? Trasim. Senza dubbio. Socr. L'anima privata di questa virtù potrebbe mai adempier bene alle sue funzioni? Trasim. Questo è impossibile. Socr. È dunque una necessità che l'anima malvagia governi male e amministri male: al contrario, quella ch'è buona, farà bene tutto questo. Trasim. È una necessità.

Socr. Ma non siamo noi convenuti che la giustizia era la virtù e l'ingiustizia il vizio dell'anima? Trasim. Sì, siamo in questo accordati. Socr. In conseguenza l'anima giusta e l'uomo giusto vivranno bene, e l'uomo ingiusto vivrà male. Trasim. Questo deve essere in conformità di quello che avete detto. Socr. Ma quegli che vive bene è felice, e colui che vive male è infelice. Trasim. Chi ne dubita. Socr. Dunque il giusto è felice e l'ingiusto infelice. Trasim. Sia così. Socr. Ma non è vantaggioso l'essere infelice, ed al contrario è utile l'esser felice. Trasim. Chi vi dice il contrario? Socr. Dunque è falso, o divino Trasimaco, che l'ingiustizia sia più vantaggiosa della giustizia. Trasim. Nella festa di Diana (1) voi ci regalate di questi bei discorsi.

Socr. Io ne sono a voi debitore, poichè vi siete mitigato, e deposto avete quel cattivo umore che avevate contro di me. Con tutto ciò non sono stato regalato come avrei voluto. Ma il fallo fu mio, e non vostro. Mi è avvenuto lo stesso che suol succedere ai ghiottoni, i quali gustano di tutte le vivande senza fermarsi in alcuna. Prima di aver risoluto perfettamente la prima questione ch'è stata proposta sopra la natura della giustizia, ho ricercato s'ella fosse vizio o virtù, avvedutezza o ignoranza. Un'altra proposizione in seguito venne a gittarsi trasversalmente, cioè che l'ingiustizia è più vantaggiosa della giustizia; nè potei trattenermi di abbandonar la prima per passare a questa. Di modo che io nulla ho imparato da tutto questo trattenimento: imperciocchè non sapendo cosa sia la giustizia, come mai potrei sapere s'ella sia una virtù o no, e se quegli che la possiede sia felice o infelice?

(1) Βενδίδεια. Veggasi la prima nota di questo libro.

LIBRO SECONDO

ARGOMENTO.

Prima di stabilire la natura della giustizia, Platone esamina le opinioni ricevute universalmente su questo soggetto. Ei mostra che queste opinioni conducono direttamente all'ipocrisia, cioè a tutti i delitti rivestiti delle apparenze delle virtù. S'istruisce la gioventù nell'idea che la virtù non produce altro che pene; si aggiunge, che per godere della sorte più felice basta saper collegare l'ingiustizia alle apparenze dell'onestà. Un simile stato di cose sarebbe la morte della repubblica: bel quadro dell'uomo giusto e del malvagio. Non trattasi di sapere se l'ingiustizia trionfa sempre, ma se l'uomo giusto è felice: così la quistione si aggrandisce. Il risultato di questo libro sarà di mostrare le differenze essenziali del bene e del male; e da questa distinzione bene stabilita verrà fuori naturalmente la definizione del giusto e dell'ingiusto.

Socr. Io credei, dopo aver parlato in tal guisa, che il trattenimento fosse finito; ma tutto questo non era altro che il solo preludio. Glaucone fece comparire in questa occasione il suo coraggio ordinario; fu poco soddisfatto di veder che Trasimaco avesse così presto ceduto; e prendendo a parlare, dissemi: Socrate, vi basta di comparire di averci persuasi che la giustizia è in ogni senso da preferirsi all'ingiustizia? o volete voi in fatti persuaderpelo? Io lo vorrei, gli dissi, se fosse in mio potere.

Glauc. Dunque non avete ancor fatto quel che voi pretendete. Imperciocchè, ditemi, non vi è forse una spezie di beni che noi bramiamo e che ricerchiamo per se medesimi senza prenderci alcun affanno delle lor conseguenze? come l'allegrezza e gli altri piaceri che sono senza alcun mescolamento di male; ancorchè non dovessimo ritrarre altro vantaggio dal loro possedimento, che il piacer di goderne. Socr. Sì, vi sono, per quanto sembrami, beni di tal natura. Glauc. Non ve ne sono forse alcuni altri che noi amiamo per se stessi e per le lor conseguenze, il senno, per esempio, la vista e la sanità? Avvegnachè questi due motivi ci allettano egualmente ad abbracciarli. Socr. Questo è vero. Glauc. Non vedete ancora una terza spezie di beni, ne'quali io comprendo gli esercizi del cor-

po, i rimedi che si prendono per la sanità, la curagione delle malattie, e tutte le vie oneste di arricchirsi? Questi beni, direbbesi, sono beni che costano fatica, ma utili: noi non li ricerchiamo per se medesimi, ma per le ricompense e gli altri vantaggi che vengono in loro seguito. Socr. Riconosco pure questa terza spezie di beni. Ma dove mai va a colpire il vostro discorso? Glauc. In quale di queste tre classi ponete voi la giustizia? Socr. Io la pongo nella più bella, in quella de' beni che devono amare per se medesimi e per le lor conseguenze coloro che vogliono essere veramente felici. Glauc. Questo non è il sentimento del comune degli uomini, che la pongono nella classe de' beni ch' esigono fatica, i quali non meritano le nostre attenzioni se non a cagione della gloria e delle ricompense che ne sono il frutto; e che sono da fuggirsi per se medesimi, perchè troppo costano alla natura. Socr. So che si pensa d'ordinario in tal modo; e per questa ragione Trasimaco la rigetta con disprezzo, e fa tanti elogi all' ingiustizia. Io non posso essere della sua opinione. Convien dire ch' io abbia lo spirito ottuso.

Glauc. Voglio vedere se sarete del mio parere: ascoltatemi. Parmi che Trasimaco siasi arreso troppo presto all' incantesimo de' vostri discorsi. In quanto a me, non sono molto contento di ciò che avete detto sopra la giustizia e sopra l' ingiustizia. Voglio conoscere qual sia la lor natura, e quali effetti l' una e l' altra producano immediatamente nell' anima. Non voglio che si metta attenzione alcuna alle ricompense che vi sono unite, nè ad alcuna delle lor conseguenze, buone o malvagie. Eccovi dunque quel ch' ora io farò, se pur voi l' approvate. Prenderò di nuovo per mano l' obbiezion di Trasimaco; indi dirò cosa sia la giustizia secondo l' opinion comune, e donde essa tragga la sua origine. Farò vedere in seguito che tutti coloro che la praticano non la risguardano come un bene, ma che vi si sottomettono come a una dura necessità. Finalmente io mostrerò ch'essi hanno ragione di operare in tal modo, perchè la condizion del cattivo, per quanto dicesi, è infinitamente più vantaggiosa di quella del giusto. Imperciocchè in quanto a me, o Socrate, non ho ancora fissato il mio partito: ma ho gli orecchi sì spesso ripercossi da discorsi simili a quello di Trasimaco, che non so a quale appigliarmi. Non ho ancora udito alcuno che mi provasse come è d' uopo che la giustizia sia da preferirsi all' ingiustizia. Voglio sentire a lodarla in se stessa e per se stessa; e da voi prin-

cipalmente io aspetto questo elogio. Perciò adesso mi stenderò un poco sopra i vantaggi della condizion del malvagio. Da questo voi vedrete quanto io brami che v'impegniate per biasimar l'ingiustizia e per lodar la giustizia. Mirate se queste condizioni vi piacciano. Socr. Sicuramente; avvegnachè in qual altro soggetto un uomo sensato potrebbe mai trattenersi più spesso e più volentieri?

Glauc. Voi dite benissimo. Ascoltate adunque qual sia, secondo l'opinion comune, la natura e l'origine della giustizia. Dicesi ch'essa sia un bene in sè di fare ingiuria, e un male di riceverla. Ma vi è più di male a riceverla, che di bene a farla. Per la qual cosa, dopo che gli uomini ebbero provato l'uno e l'altro, e scambievolmente per lungo tempo si recarono nocumento, i più deboli non potendo evitare gli attacchi de'più forti, nè assalirli per la loro impotenza, giudicarono che sarebbe interesse comune l'impedire che non si facesse e non si ricevesse alcun danno. Di là ebbero origine le leggi e le convenzioni. Si chiamò giusto e legittimo quel ch'era dalla legge ordinato. Tale è il principio e l'essenza della giustizia. Essa è in mezzo al maggior bene, che consiste nell'essere ingiusto impunemente, e al maggior male, che consiste in non poter vendicarsi dell'ingiuria che si è sofferta. Si sono appigliati gli uomini alla giustizia, non perchè fosse un bene in sè, ma perchè l'impotenza in cui erano di nuocere agli altri, faceva che come tale la risguardassero. Imperciocchè colui che ha la forza in mano, e ch'è veramente uomo, non ha riguardo di assoggettarsi a una simile convenzione; e dal suo canto sarebbe una pazzia il fare diversamente. Eccovi, o Socrate, qual sia la natura della giustizia; eccovi la sorgente donde si pretende ch'ella abbia avuto origine. E per provarvi ancor meglio che non si abbraccia la giustizia se non malgrado di se medesimi, e perchè non si è in istato di nuocere agli altri, facciamo una supposizione. Diamo all'uomo dabbene e al cattivo un egual potere di far tutto ciò che piacerà ad essi. Dipoi seguiamoli, e veggiamo ove la cupidigia condurrà l'uno e l'altro. Non tarderemo a sorprendere l'uomo dabbene, e lo troveremo a camminare su le tracce del malvagio, strascinato come lui dal desiderio di avere più degli altri: desiderio di cui la natura aspira al compimento, come d'una cosa buona in se; ma che la legge reprime, e con la forza riduce all'eguaglianza. Per quanto spetta al potere ch'io

loro accordo di fare ogni cosa, che questo si stenda tanto oltre quanto quello di Gige uno degli antenati di Lido.

Si racconta che quando egli era pastore del re di Lidia, dopo un turbine e violenti scosse la terra si aprì nel luogo medesimo ove egli pasceva il suo gregge; che ritornato in se stesso dalla sorpresa di cui lo avea colpito un sì fatto accidente, discese per quell'apertura, e vide, tra molte altre cose stupende, un cavallo di bronzo, ne' fianchi del quale eravi una porta; che avendo messa dentro la testa per vedere ciò ch'eravi ne' fianchi di quel cavallo, ravvisò un cadavere d'una statura più che umana. Questo cadavere era nudo, ed avea solamente in dito un anello d'oro, che Gige prese, e si ritirò. Che in seguito i pastori essendosi ragunati com'erano soliti alla fine del mese, per rendere conto al Re dello stato delle lor greggi, Gige andò a quella ragunanza portando in dito il suo anello, e si pose a sedere tra essi. Che avendo girato a caso il castone dell'anello al di dentro della mano, divenne subito invisibile, di modo che si parlò di lui come se fosse stato lontano. Che meravigliatosi di questo prodigio, avea rimesso il castone al di fuori, ed era ritornato visibile. Che avendo osservata questa virtù dell'anello, l'avea verificata con molte sperienze, ed avea sempre provato che diveniva invisibile quando ei girava il castone al di dentro, e visibile quando lo girava al di fuori. Che in conseguenza si era fatto nominar da' pastori tra coloro che doveano andare a render conto al Re; e ch'essendo giunto in palazzo, sedusse la regina, coll'ajuto della quale uccise il re e s'impadronì del trono (1).

Or se vi fossero due anelli di questa spezie, ed uno di essi si desse all'uomo da bene e l'altro al malvagio, pare che non si troverebbe alcuno di un carattere tanto costante che perseverasse nella giustizia e che si astenesse di toccare gli altrui beni, quantunque potesse impunemente portar via dalla piazza pubblica tutto ciò ch'egli volesse, entrar nelle case, far mal uso d'ogni sorta di persone, uccidere gli uni, trar gli altri dalle carceri, e far tutto quello che gli piacesse con un potere eguale a quello degli Dei. Del rimanente, egli non farebbe altro che seguire in ciò l'esempio del malvagio; ambidue tende-

(1) Erodoto nel principio della sua storia racconta in un'altra maniera la causa dell'innalzamento di Gige sopra il trono di Lidia.

Digitized by Google

rebbero allo stesso fine, e nulla proverebbe meglio che non si è giusto con pieno arbitrio, ma per necessità; che l'esser tale non è in se un bene, perchè si diventa ingiusto in quel momento medesimo in cui credesi poterlo essere senza timore. Imperciocchè ogni uomo crede nel fondo della sua anima, e con ragione, per detto de'partigiani dell'ingiustizia, ch'essa sia più vantaggiosa della giustizia: di modo che se alcuno avendo ricevuto un tal potere, non volesse far torto, nè toccar gli altrui beni, si risguarderebbe come il più infelice e il più inseusato di tutti gli uomini. Frattanto ciascuno farebbe in pubblico l'elogio di sua virtù, ma a bella posta per ingannare gli altri, e per timore di correre qualche rischio per la sua fortuna se tenesse un differente linguaggio.

Ciò supposto, io non veggo che un mezzo di decidere sicuramente sopra la condizion di coloro di cui parliamo; cioè, di considerarli l'uno e l'altro a parte nel più alto grado di giustizia e d'ingiustizia. Per ciò non togliamo al malvagio parte alcuna dell'ingiustizia, nè alcuna parte della giustizia all'uomo da bene, ma supponiamoli ciascuno perfetto nel genere di vita che ha abbracciato. Che il malvagio, simile a quegli esperti piloti, o a que'valenti medici, i quali tutto ad un tratto veggono fin dove la loro arte può giungere, che prendono subito il lor partito, e i quali allorchè hanno fatto qualche passo falso, sanno destramente riporsi nel buon sentiero; che il malvagio, dissi, conduca le sue imprese ingiuste con tanta industria che non sia mai scoperto; avvegnachè se si lascia sorprendere in fallo, non è più un abile scelerato. Il lavoro più bello e perfetto dell'ingiustizia è di comparire uomo dabbene senza esser tale. Diamo adunque, siccome ho detto, al perfetto scelerato tutta la malvagità che può avere; cosicchè commettendo i più enormi delitti, sappia acquistarsi il concetto d'uomo onesto; e se mai viene ad inciampare, possa subito rialzarsi; che abbia eloquenza bastevole per persuadere la sua innocenza a coloro dinanzi a'quali verrà accusato; e che sia tanto ardito e possente, o da se solo o col mezzo de'suoi amici, che possa superar con la forza quel che non potrà ottenere altrimenti.

Mettiamo presentemente dirimpetto a lui l'uomo da bene, il di cui carattere sia la franchezza e la semplicità, e *che*, come dice Eschilo, *sia più geloso d'esser buono, che di comparir tale*. Togliamogli pure il concetto di uomo onesto; imperciocchè

s' è tenuto per tale, sarà in conseguenza ricolmato di onori e di beni; e non potremo più giudicare s' egli ami la giustizia per se medesima, o per gli onori e beni ch'essa gli procura. In una parola, spogliamolo di tutto, fuorchè della giustizia; e per mettere tra lui e l' altro una perfetta opposizione, ch' egli sia tenuto per il più scelerato degli uomini, senza aver mai commessa la minima ingiustizia; di modo che la sua virtù sia messa alle più gagliarde prove, e non si scuota nè per l' infamia nè per i cattivi trattamenti, ma che sino alla morte egli cammini con passo fermo ne' sentieri della giustizia, col concetto d' uomo malvagio in tutta la sua vita, benchè egli sia giusto. Alla vista di questi due modelli, l'uno di giustizia e l'altro d'ingiustizia consumata, io voglio che decidiate della felicità del giusto e del cattivo.

Socr. Con qual precisione e con qual rigore, o mio caro Glaucone, voi li spogliate di tutto ciò che non ha che fare col giudizio che noi dar dobbiamo! Glauc. Io vi metto la maggior esattezza che mi sia possibile. Dopo averli supposti tali come ho già detto, non è difficile, per quanto sembrami, di giudicar della sorte che l'uno e l'altro avranno. Tuttavia diciamola, e se quel che dirò vi parerà troppo forte, ricordatevi, o Socrate, ch' io non parlo di mia testa, ma in nome di coloro che preferiscono l' ingiustizia alla giustizia. Il giusto, tale appunto come noi l' abbiam dipinto, sarà frustato, tormentato, messo in ferri, gli saranno abbruciati gli occhi; finalmente, dopo avergli fatto soffrir tutti i mali, sarà messo sul patibolo, e con ciò gli si farà conoscere che non conviene prendersi tanto fastidio d'esser giusto, ma solamente di comparir tale. Perciò piuttosto al malvagio si debbono applicar le parole d'Eschilo; perchè non regolando la sua condotta su l' opinione degli uomini, ed appigliandosi a qualche cosa di reale e di solido, non vuole già comparir malvagio, ma esserlo in fatti: *La sua feconda abilità concepisce e mette a luce felicemente i più bei progetti.* Con la fama d' uomo onesto ha tutta l' autorità nella sua città, egli e i suoi figliuoli stringono parentela con le migliori famiglie, e forma tutte quelle amicizie che gli sono a grado. Oltre a ciò, da tutto trae vantaggio, perchè il delitto non gli reca spavento. In qualsivoglia cosa a cui egli aspiri, o sia in pubblico, o in particolare, supera tutti i suoi concorrenti; si arricchisce, fa del bene a' suoi amici, del male a' suoi

nemici, offre agli Dei sagrifizii e doni magnifici, e si concilia la benevolenza degli Dei e degli uomini assai più agevolmente e più sicuramente del giusto: donde si può probabilmente conchiudere ch' egli sia altresì più caro agli Dei. In tal modo, o Socrate, essi pretendono che la sua condizione sia più felice di quella del giusto, da qualunque parte si consideri o degli Dei o degli uomini.

Socr. Allorchè Glaucone ebbe finito di parlare, io mi disponeva a rispondergli, ma il suo fratello Adimante ripigliando il discorso, dissemi: Socrate, credete voi che l'obbiezione sia sufficientemente sviluppata? E perchè no, gli dissi? Adim. Mio fratello si è dimenticato dell'essenziale. Socr. Or bene! Sapete il proverbio che dice, che il fratello venga al soccorso di suo fratello. Così supplite voi a quello ch' egli ha tralasciato. Tuttavolta è stato detto assai per fare in modo ch' io mi ritiri dalla pugna, e che non sia più in istato di difendere la giustizia. Adim. Tutte le vostre sconfitte sono inutili: bisogna che ancor me ascoltiate. Io vi esporrò un discorso tutto contrario al suo, ch'è appunto quello di coloro che sostengono il partito della giustizia contro l' ingiustizia. Questa opposizione vi renderà più sensibile quel che Glaucone parmi ch' abbia in vista.

I padri raccomandano la giustizia a' lor figliuoli e i maestri a' lor discepoli. Fanno forse questo in vista della stessa giustizia? No, ma in vista de' vantaggi che vi sono uniti; affinchè il concetto d' uomo onesto procuri ad essi dignità, parentele onorevoli, e tutti gli altri beni di cui Glaucone ha fatto menzione. Vanno ancora assai più lungi di lui. Parlano ad essi dei favori che gli Dei spargono a plena mano sopra i giusti, e non cessano mai di dire sopra questo soggetto. Citano il buon Esiodo ed Omero: il primo che dice che *gli Dei fanno scorrere il mele dalle querce per i giusti, e che i loro agnelli cadono sotto il peso della lor lana;* e il secondo che dice che *quando un buon re, immagine degli Dei, fa giustizia a' suoi sudditi, la terra apre per lui il suo seno fertile, i suoi giardini abbondano di frutta, la fecondità moltiplica le sue greggi, e il mare somministra alla sua mensa le vivande le più squisite.* Museo e il suo figliuolo dicono ancor di più, e promettono a'giusti per parte degli Dei ricompense assai più magnifiche. Dopo la morte li conducono ne'Campi Elisi, li fanno sedere a mensa coronati di fiori, e passar gli anni loro ne' conviti, come se

una ubbriachezza eterna fosse la più bella ricompensa della virtù. Secondo alcuni altri queste ricompense non terminano nelle lor persone. L'uomo santo e fedele a' suoi giuramenti rinasce ne' suoi posteri, che di età in età si perpetuano. A tutto questo si riducono gli elogi che danno alla giustizia. Per quanto spetta a' malvagi e agli empi, li immergono nel loto infernale, e li condannano a portar acqua in un crivello. Aggiungono, che in tutta la lor vita non v'è ingiuria nè supplizio alcuno a cui non sieno esposti da' lor delitti; e tutto ciò che Glaucone ha detto de' giusti che passano per malvagi, essi lo dicono dei malvagi stessi, e nulla di più. Eccovi il midollo de' lor discorsi in favor del giusto e contro l'ingiusto.

Ascoltate ora, o Socrate, un linguaggio assai diverso intorno alla giustizia e all'ingiustizia: linguaggio che il popolo e i poeti medesimi hanno di continuo in bocca. Dicono tutti d'accordo che nulla è più bello, e nel medesimo tempo nulla è più difficile e più penoso della temperanza e della giustizia; che al contrario nulla è più dolce dell'ingiustizia e del libertinaggio, nulla che meno costi alla natura, e che queste cose sono vergognose nella sola opinione degli uomini e perchè la legge ha così voluto. Ma che non è lo stesso nella pratica; che le azioni ingiuste sono più utili delle giuste; che la maggior parte degli uomini sono portati ad onorare e a risguardare come felice il malvagio che ha ricchezze o credito, e a dispregiare e a calpestare il giusto se è debole e bisognoso: quantunque convengano che il giusto sia miglior del malvagio.

Ma di tutti questi discorsi, i più stravaganti son quelli ch'essi tengono intorno agli Dei e alla virtù. Gli Dei, dicono, per gli uomini virtuosi il più delle volte non hanno altro che mali e disgrazie, intantochè ricolmano di prosperità i malvagi. Dal loro canto i sagrificatori e gl'indovini assediando le case de' ricchi, li persuadono che se essi o i loro antenati hanno commesso qualche peccato, questo può essere espiato con sagrifizi ed incanti, con feste e giuochi, in virtù del potere che gli Dei hanno dato a' ministri della religione. Che se alcuno ha un nemico, a cui voglia nuocere, sia egli dabbene o cattivo poco importa, può con poca spesa fargli male; ch'essi hanno certi segreti per legar il poter degli Dei e disporne a lor talento. Confermano tutto ciò coll'autorità de' poeti. Per provar quanto sia facile d'esser cattivo, citano questi versi di Esiodo,

che *si può andare in truppa pel cammino del vizio*, *perchè la via è piana*, *ed è presso a ciascun di noi*; che *al contrario gli Dei hanno collocato dinanzi alla virtù le fatiche e i sudori*, e che *il sentiero che conduce ad essa è lungo e scosceso*. E per mostrar ch'è facile di placar gli Dei, citano que'versi di Omero: *Gli Dei stessi si lasciano piegare*, *e quando si è violata la loro legge*, *si può placarli con offerte e sagrifizi*. (Iliad. 9, ver. 495). In quanto a' riti de' sagrifizi, allegano una moltitudine di libri composti da Museo e da Orfeo, che fanno discendere, questi da una Musa, e quegli dalla Luna. Fanno credere non solamente ad alcuni particolari, ma a città intere, che col mezzo delle vittime e de' giuochi si possono espiare i peccati de' vivi e de' morti; chiamano *Teleti* i sagrifizi istituiti per liberare da' mali dell'altra vita; e pretendono che coloro i quali trascurano di sagrificare, debbano aspettarsi i maggiori tormenti nell'inferno.

Or qual impressione, o mio caro Socrate, devono fare simili discorsi intorno la natura del vizio e della virtù e l'idea che ne hanno gli Dei e gli uomini, su l'anima di un giovane dotato d'un bel naturale e d'uno spirito capace di trar conseguenze da tutto quello che sente a dire relativamente a ciò ch'egli deve essere e al genere di vita che deve abbracciare per esser felice? Non è forse verisimile che dirà a se stesso con Pindaro: *Salirò io con isforzo verso il palazzo ove abita la giustizia? Oppure camminerò per il sentiero obbliquo della frode? Qual guida prenderò per assicurar la felicità di mia vita?* Tutto ciò ch'io sento a dire mi dà a conoscere che non mi servirà a nulla l'esser giusto, se non ho il concetto di esser tale, e che la virtù non ha altro da offrirmi che fatiche e pene. Sono assicurato all'opposto della più felice sorte se so accoppiare l'ingiustizia con la riputazione di uomo onesto. Debbo riportarmi agli uomini saggi; e poichè dicono che l'apparenza della virtù più che la realità può contribuire alla mia felicità, mi rivolgo interamente da questa parte. Mi farò un involto e come un recinto dell'ombra e dell'esteriore della virtù; e strascinerò dietro di me la volpe astuta e ingannatrice del saggio Archiloco. Se mi si dice ch'è difficile al malvagio di occultarsi lungo tempo, risponderò che tutte le grandi imprese hanno la lor difficoltà; e che, comunque possa succeder la cosa, se voglio esser felice, non ho altra strada da seguire che quella segnatami dai discorsi che ascolto. Del rimanente, per sottrarmi dal-

le persecuzioni degli uomini, avrò amici e complici. Vi sono maestri che m' insegneranno l' arte di sedurre con discorsi artifiziosi il popolo e i giudici. Impiegherò adunque l'eloquenza; e quando essa mi mancherà, mi sottrarrò con la forza al gastigo de' miei delitti.

Ma la forza e l' artifizio nulla possono contro gli Dei. Se non v' è nume alcuno, oppure se non s' impacciano nelle cose di qua giù, poco m' importa che mi conoscano o no per quel ch' io sono. Se poi ve ne sono, e se prendono cura degli affari degli uomini, io non lo so che per udito e per il canal de' poeti che ne hanno fatta la genealogia. Or questi medesimi poeti m' insegnano che si può placarli e rimuovere la loro collera col mezzo de' sagrifizi, de' voti e delle offerte. È d' uopo di credere ad essi in tutto o in nulla. E s' è d' uopo di credere, io sarò un scellerato, e del frutto de' miei delitti farò sagrifizi agli Dei. È vero che essendo giusto, non avrei da temer nulla per parte loro; ma altresì perderei i vantaggi che vanno uniti all' ingiustizia; quando che all' opposto io guadagno sicuramente coll' essere ingiusto, e per altro non ho da temer nulla per parte degli Dei se unisco a' miei delitti i voti e le preghiere. Ma sarò punito all' inferno nella mia persona o in quella de' miei discendenti per il male che avrò fatto sopra la terra. A questo si risponde, che vi sono degli Dei che s'invocano per i morti, e de' sagrifizi particolari per essi, i quali sono d' una grande efficacia, per quel che ne dicono le città intere e i poeti figliuoli degli Dei e i profeti ispirati dagli stessi Numi. Per qual ragione adunque mi appiglierei ancora alla giustizia piuttosto che all' ingiustizia, giacchè secondo il sentimento de' saggi, ed altresì del popolo, tutto mi riuscirà presso gli Dei e gli uomini, in vita e dopo morte ancora, purchè io copra i miei delitti coll' apparenze della virtù?

Dopo tutto ciò che ho detto, come mai può avvenire, o Socrate, che un uomo di alti natali, di talenti, di gran beni, e a cui la fortuna arride, abbracci il partito della giustizia, e non si burli piuttosto degli elogi che se le faranno alla sua presenza? Dico di più ancora: quando alcuno fosse persuaso che quel che è detto è falso, e che la giustizia è il maggior di tutti i beni, lungi dal lanciarsi contro coloro ch' egli vedesse impegnati nel partito contrario, non potrebbe anzi trattenersi dall' iscusarli; perchè egli sa, che eccettuati coloro a

cui l'eccellenza del lor carattere ispira (1) un orror naturale per il vizio, o che se ne astengono perchè ne conoscono la bruttezza, niuno ama la virtù per se medesima; e sa ancora che se alcuno biasima l'ingiustizia, ciò avviene perchè la debolezza, la vecchiaia, o qualche altra infermità, lo rendono impotente a far male. Eccone la pruova: perchè tra quelli che sono di questo carattere, il primo che riceve il poter di far male è il primo ad usarne, per quanto da lui dipende.

La cagione di tutti questi disordini è precisamente quella che ha impegnati Glaucone e me nella presente disputa: voglio dire, che cominciando dagli antichi eroi, i cui discorsi si sono conservati fino a noi nella memoria degli uomini, tutti coloro che si sono dichiarati, come voi, per i difensori della giustizia, non hanno lodato la virtù se non in vista degli onori e delle ricompense che vi sono unite, e nel vizio non hanno biasimato se non i gastighi che lo seguono. Niuno nel considerar la giustizia e l'ingiustizia come sono in se medesime, e nell'anima del virtuoso e del malvagio, sconosciute agli Dei e agli uomini, ha ancor provato o in versi o in prosa che l'ingiustizia sia il maggior male dell'anima e la giustizia il suo maggior bene. Imperciocchè se vi foste accordati fin dal principio di tenere questo linguaggio, e fino dall'infanzia ci fosse stata inculcata questa verità, in vece di vegliare per difendersi dall'altrui ingiustizia, ciascuno starebbe attento sopra la propria; e si temerebbe di darle ingresso nella sua anima, come al maggiore di tutti i mali.

Trasimaco, o qualche altro, avrebbe senza dubbio potuto dir quanto lo dissi sopra questo soggetto, e di più ancora, alterando le idee della giustizia e dell'ingiustizia. In quanto a me, non vi nasconderò che ciò che mi ha spinto a farvi con qualche diffusione queste obbiezioni, è il desiderio di udire quel che vi risponderete. Non vi ristringete adunque a mostrarci che la giustizia è da preferirsi all'ingiustizia. Spiegateci gli effetti che

(1) Ecco distintamente espressi due de' motivi che portano gli uomini a fuggir il male: l'istinto o sia il sentimento morale, e la cognizione che dà la filosofia della differenza specifica del bene e del male. Se Platone non parlò quivi del terzo e del più possente motivo, ch'è la volontà di Dio, si vede chiaramente, dopo quello che mette in bocca ad Adimanto intorno agli Dei, che questo motivo non potea essere di forza alcuna ne' principii della teologia pagana. Ma il seguito di quest'opera mostrerà apertamente che Platone ha riconosciuto l'influenza di questo motivo sopra le nostre azioni.

l'una e l'altra per se stesse producono nell'anima, e che fanno che l'una sia un bene e l'altra un male. Non abbiate riguardo alcuno alle opinioni degli uomini, come Glaucone ve lo ha raccomandato. Imperciocchè se non v'inoltrate a segno di allontanare assolutamente tutte le false idee di vizio e di virtù, per appigliarvi poi alle sole vere, diremo che non lodate già la giustizia, ma l'apparenza della giustizia; che non biasimate altresì nel vizio se non che le apparenze; che ci consigliate d'esser malvagi, purchè ciò sia occultamente; che convenite con Trasimaco che la giustizia, quasi straniera a chi la possiede, non è utile che al più forte; e che al contrario l'ingiustizia, utile e vantaggiosa a se medesima, non è nociva se non al più debole.

Giacchè adunque avete accordato che la giustizia sia uno di que'beni eccellenti che si devono ricercare per i loro vantaggi, e più ancora per loro medesimi, come la sanità, l'uso de'sensi e della ragione, e gli altri beni fecondi per lor natura, indipendentemente dall'opinione degli uomini, lodate la giustizia per quel ch'ella ha in se stessa di vantaggioso e biasimate l'ingiustizia per ciò che ha in se di nocivo. Lasciate ad altri gli elogi fondati su le ricompense e su l'opinion del volgo. Potrei forse soffrire in bocca di ciascun altro questa maniera di lodar la virtù e di biasimare il vizio per i loro effetti esteriori; ma non potrei perdonarla a voi, almeno quando non me l'ordinaste, essendochè la giustizia è stata fino ad ora l'unico oggetto delle vostre riflessioni. Non vi basti adunque di mostrarci ch'essa è migliore dell'ingiustizia. Fateci vedere in virtù di che l'una sia un bene e l'altra un male in se, o sia che gli uomini e gli Dei di esse ne abbiano cognizione, o no (1).

(1) Platone volle qui mostrare qual differenza vi sia tra la maniera di disputare d'un sofista e quella d'un uomo onesto. Glaucone ed Adimante sono più modesti e più civili di Trasimaco, nel tempo stesso che le loro obbiezioni sono assai più forti e più stringenti. A prima vista pare ch'esse presentino l'apologia dell'ingiustizia, ma in fatti racchiudono la più solida confutazione della teologia pagana; imperciocchè è un averne dimostrata la falsità, il provare, come fa Adimante, ch'essa conduce direttamente all'ipocrisia, vale a dire a tutti i delitti mascherati coll'apparenza della virtù. Non dubito che questo non sia stato il fine di Platone: e che a quest'oggetto non abbia spiegata tutta la forza del suo raziocinio e tutta la bellezza della sua eloquenza. Per ciò ancora egli riduce tutta la disputa a dimostrare la differenza essenziale del bene e del male: perchè questo punto se era una volta provato, portava la rovina al paganesimo, che facea gli Dei autori e fautori de'maggiori disordini, e ristringeva la religione al solo culto esteriore, ad offerte e sagrifici, che nulla costavano all'ingiustizia opulenta.

Socr. Assai mi piacquero i discorsi di Glaucone e di Adimante. Mai più tanto ammirai la beltà del lor naturale, quanto in questo incontro, e dissi loro: Figli di un padre illustre, che vi siete segnalati nella giornata di Megara, ben ebbe ragione l'amico di Glaucone di cominciar così l'elegia che per voi compose: *Figli di Aristone, germogli d'una stirpe divina.* Imperciocchè convien dire che vi sia in voi qualche cosa di divino, se dopo quel ch'avete detto in favor dell'ingiustizia, non siete persuasi ch'essa sia infinitamente miglior della giustizia. Or voi non ne siete persuasi: i vostri costumi e la condotta vostra me ne danno una gran prova; quantunque potessi dubitarne, se mi fermassi in quello che avete detto. Ma io sono sempre più imbarazzato sul partito che debbo prendere. Da una parte, non posso difendere gl'interessi della giustizia, poichè questo supera le mie forze. E quel che me lo fa credere si è, ch'io pensava di avere sufficientemente provato contro Trasimaco ch'essa sia da preferirsi all'ingiustizia: con tutto ciò le mie prove non vi hanno soddisfatto. Da un'altra parte, tradir la causa della giustizia, e soffrire che sia assalita alla mia presenza senza difenderla, finchè respirerò quest'aura vitale ed avrò forza bastevole per parlare, non posso farlo senza delitto; e così non veggo cosa migliore a farsi che difenderla in quel modo che mi sarà possibile.

Allora subito Glaucone e gli altri mi scongiurarono d'impiegare a sua difesa tutta quella forza ch'io avea, e di non lasciare imperfetta questa disputa, ma di ricercare con essi la natura della giustizia e dell'ingiustizia, e tutto ciò che vi è di reale ne'vantaggi che loro si attribuiscono. Io dissi loro che mi parea che la ricerca in cui voleano impegnarmi fosse spinosissima, e che richiedesse uno spirito assai perspicace. Ma, soggiunsi, giacchè nè voi nè io ci vantiamo di aver molto lume per riuscirvi, eccovi in qual maniera io pensi che ci convenga procedere in questa ricerca. Se si ordinasse a coloro che hanno la vista corta di leggere da lungi le lettere scritte in picciol carattere, e ch'uno d'essi avesse osservato che quelle medesime lettere si trovano scritte altrove in grosso carattere, senza dubbio sarebbe vantaggioso ad essi di andare a legger subito le lettere più grandi, e di confrontarle in seguito con le picciole, per vedere se sieno le stesse. Questo è vero, ripigliò Adimante. Ma qual relazione ha ciò con la question presente? Socr. Ve lo dirò.

Digitized by Google

subito. La giustizia non si trova ella in un uomo e in una società d'uomini? Adim. Si. Socr. Ma la società è maggior del particolare? Adim. Senza dubbio. Socr. In conseguenza la giustizia potrebbe trovarsi in caratteri maggiori e più facili a discernere. Per ciò noi cercheremo prima, se voi lo approvate, qual sia la natura della giustizia nella società; in seguito noi la studieremo in ciascun particolare: e paragonando queste due spezie di giustizia, vedremo la rassomiglianza che passa tra la grande e la picciola. Adim. Questo è assai ben detto. Socr. Ma se noi esaminassimo col pensiero la maniera in cui si forma uno stato, forse scopriremmo in qual modo la giustizia e l'ingiustizia abbiano l'origine. Adim. Questo potrebbe succedere. Socr. Avremmo allora la speranza di scoprire più facilmente quel che noi cerchiamo. Adim. Sicuramente. Socr. Or bene, volete che incominciamo? Non è già piccola impresa quella che noi meditiamo. Deliberate. Adim. Il nostro partito è già preso. Fate pur quello ch'ora avete proposto.

Socr. Quel che dà origine alla società, non è forse l'impotenza in cui siamo di essere sufficienti a noi medesimi, e il bisogno che abbiamo di molte cose? V'è mai un'altra cagione della sua origine? Adim. Niun'altra affatto. Socr. Per ciò il bisogno di una cosa avendo impegnato l'uomo ad unirsi ad un altro uomo, e un altro bisogno a un altro uomo ancora, la moltiplicità di questi bisogni ha riuniti in una medesima abitazione molti uomini ad oggetto di scambievolmente aiutarsi, ed hanno dato a questa società il nome di città (1): non è così? Adim. Si. Socr. Ma non si comunica a un altro quel che si ha, per riceverne quel che non si ha, se non perchè si crede di trovarvi il suo vantaggio? Adim. Senza dubbio. Socr. Fabbrichiamo adunque una città col pensiero. I bisogni nostri la formeranno. Il primo e il maggiore de' nostri bisogni non è forse l'alimento, da cui dipende la conservazione del nostro essere e della nostra vita? Adim. Si. Socr. Il secondo bisogno

(1) La maniera in cui Socrate spiega l'origine delle società ha potuto esser vera rispetto ad alcuni popoli che viveano erranti e dispersi, prima di esser riuniti, regolati, e che fosse fissata la lor dimora. Ma si errerebbe applicando all'origine della società in generale quella di alcune società particolari. La società naturale cominciò col genere umano. La società civile si è formata a misura che le famiglie si sono moltiplicate, e ch'essendo divenute troppo numerose per sussistere nel luogo di loro origine, si sono separate, ed hanno popolato di mano in mano le diverse parti della terra.

è quello dell'abitazione, e il terzo quello del vestimento. Adim. Questo è vero. Socr. Come mai la nostra città potrà contribuire a questi bisogni? Non sarà forse d'uopo per ciò che uno sia agricoltore, un altro architetto, e un altro tessitore? Aggiungeremo ancora un calzolajo, o qualche altro artigiano simile? Adim. Aggiungiamolo pure. Socr. Ogni città adunque essenzialmente è composta di quattro o cinque persone. Adim. Così sembra. Socr. Ma che? È d'uopo che ciascuno di essi fatichi in comune per tutti gli altri? che l'agricoltore, per esempio, prepari da mangiare per quattro, e che vi metta quattro volte più tempo e fatica? oppur non sarebbe meglio che, senza pensarci agli altri, impiegasse la quarta parte del tempo a preparare il suo alimento, e l'altre tre parti a fabbricarsi una casa, a farsi ed abiti e scarpe? Adim. Mi pare, o Socrate, che la prima maniera sarebbe per lui più comoda. Socr. Questo non mi reca ammirazione; imperciocchè nel punto stesso in cui parlate, io rifletto che non nasciamo tutti con i medesimi talenti, e che uno ha più disposizione per fare una cosa, l'altro per farne un'altra. Che ne pensate voi? Adim. Io sono del vostro parere. Socr. Le cose anderebbero meglio se un solo facesse più mestieri, o se ciascuno si ristringesse al suo? Adim. Se ciascuno si ristringesse al suo. Socr. È ancora evidente, per quanto sembrami, che una cosa sia perduta allorchè non è fatta a suo tempo. Adim. Questo è evidente. Socr. Imperciocchè l'opera non aspetta già il comodo dell'artefice, ma conviene che l'artefice si accomodi alla natura della sua opera, e che non vi dia i suoi momenti d'ozio, come a un passatempo. Adim. Non vi è controversia. Socr. Donde segue che si fanno più cose, e che si fanno meglio e più facilmente, allorchè ciascuno fa quella per cui è capace, nel tempo proprio, e quando è libero da ogni altra cura. Adim. Certamente.

Socr. Laonde ci sono necessari più di quattro cittadini per i bisogni di cui ora parliamo. Se vogliamo in fatti che tutto vada bene, l'agricoltore non deve fare egli medesimo il suo aratro, la sua zappa, nè gli altri strumenti dell'agricoltura. Lo stesso dicasi dell'architetto a cui ne abbisognano molti, del calzolajo e del tessitore, non è così? Adim. Sì. Socr. Eccovi dunque i falegname, i fabbri, e gli altri operai di tal natura che debbono entrare nella nostra picciola città ed ingrandirla. Adim. Senza dubbio. Socr. Poca cosa ancora sarà l'ag-

giungervi pastori e bifolchi d'ogni sorta, affinchè l'agricoltore abbia buoi per la coltivazione de' campi e bestie da carico. Di queste altresì ne ha bisogno l'architetto per il trasporto dei materiali, e il calzolajo e il tessitore per le pelli e le lane. Adim. Una città in cui trovansi tante persone non può esser picciola.

Socr. Questo non è il tutto. È quasi impossibile a chi vuol fabbricare una città, di trovarle un luogo donde ella possa trarre tutto ciò ch'è necessario alla sua sussistenza. Adim. Questo in fatti è impossibile. Socr. Dunque avrà ancora bisogno di persone destinate per andare a cercare nelle città vicine quel che le manca. Adim. Si. Socr. Ma queste persone ritorneranno senza aver ricevuto nulla, se non portano in permuta a quelle città ciò di che esse pure hanno bisogno. Adim. Verisimilmente così avverrà. Socr. Non basterà dunque a ciascuno di lavorare per se e per i suoi concittadini; ma sarà d'uopo ancora che egli fatichi per gli stranieri. Adim. Questo è vero. Socr. La nostra città in conseguenza avrà bisogno d'un maggior numero di agricoltori e d'altri operai. Adim. Senza dubbio. Socr. Di più avremmo bisogno di alcuni, i quali si addossino il trasporto delle merci; e sono quelli che si chiamano negozianti. Non è così? Adim. Si. Socr. E se questo commercio si fa per mare, ecco ancora una gran quantità di persone che ci abbisognano per la navigazione. Adim. Questo è certo. Socr. Ma nella città medesima, come mai i nostri cittadini faranno parte gli uni agli altri del lor lavoro? Imperciocchè questa è la principal ragione che ci ha spinti a farli vivere in società. Adim. È evidente che ciò si farà con la vendita e con la compra. Socr. Conviene dunque che abbiamo ancora un mercato ed una moneta, simbolo del contratto. Adim. Senza dubbio.

Socr. Ma se l'agricoltore, o qualche altro artigiano, avendo portato al mercato quel che ha da vendere, non ha colto giustamente il tempo in cui gli altri esitano le loro merci, il suo lavoro sarà dunque interrotto per tutto quel tempo, e starà sul mercato aspettandoli. Adim. No. Vi sono alcuni i quali si prendono l'assunto da se medesimi d'impedire questo inconveniente; e nelle città ben regolate questi sono i più deboli e poco capaci per altri impieghi. Il loro mestiere è di fermarsi sul mercato, e di comprare dagli uni quelle cose che hanno da vendere, per rivenderle in seguito agli altri. Socr. Vale a dire che in conseguenza la nostra città non può far di meno de'

Digitized by Google

mercatanti. Non è forse questo il nome che voi date a coloro, i quali dimorando in piazza, non fanno altro mestiere che quello di comprare e di vendere, riserbando il nome di negozianti per coloro che passano da una città all'altra? Adim. Si. Socr. Ve ne sono, a mio parere, ancora degli altri, che non prestano un gran servigio alla società col loro spirito, ma il corpo di essi è robusto e capace delle maggiori fatiche. Trafficano adunque le forze de'loro corpi, e chiamano salario il denaro che ricavano da questo traffico; donde viene ad essi, per quanto io credo, il nome di mercenari. Non è così? Adim. Si. Socr. Servono adunqne anch'essi a rendere una città come intera. Adim. Senza dubbio.

Socr. Adimante, la nostra città è ella omai assai grande, e si può risguardarla come perfetta? Adim. Può essere. Socr. Dove potremo noi trovarvi la giustizia e l'ingiustizia? E dove credete voi ch'esse abbiano avuto la loro origine? Adim. Io non lo veggo, o Socrate, quando non fosse nelle relazioni scambievoli che nascono dal bisogno de'cittadini. Socr. Forse voi avete colpito nel segno; veggiamolo, e non ci stanchiamo. Incominciamo dal gittare uno sguardo sopra la vita che condurranno gli abitanti di questa città. Il loro primo pensiero sarà di procurarsi gli alimenti, il vino, i vestimenti, un calzamento ed un alloggio: fin che durerà la state, lavoreranno la maggior parte nudi e senza calzamento; e in tutto il tempo dell'inverno, ben vestiti e calzati. Il lor nudrimento sarà di farina, d'orzo e di frumento, di cui faranno le minestre, il pane e le focacce. Queste vivande saranno ad essi imbandite o in cesti di giunchi, o sopra foglie assai nette: mangeranno essi e i lor figliuoli coricati su qualche verde margine; beranno del vino, coronati di fiori, cantando le lodi degli Dei, e passeranno la lor vita gradevolmente insieme. Per altro proporzioneranno ai loro beni il numero de' loro figliuoli, per evitare gl' incomodi della povertà o della guerra.

Sembrami, ripigliò Glaucone, che loro non diate nulla a mangiare col loro pane. Avete ragione, io gli dissi; m'era dimenticato ch'essi avranno oltre a ciò e sale, e olive, e cacio, e cipolle, e gli altri legumi che produce la terra. Non voglio altresì privarli delle frutta. Avranno e fichi, e piselli, e fave, e frutti selvaggi che faranno arrostire al fuoco e che mangeranno unitamente ad una moderata bevanda. Giungeranno in tal

guisa pieni di gioja e di sanità fino all'ultima vecchiezza, e lasceranno i lor figliuoli eredi della loro felicità. Glauc. Se voi formaste una società di porci, li nudrireste in un altro modo? Socr. Che si ha dunque a fare, o mio caro Glaucone? Glauc. Quel che si fa d'ordinario. Se volete che sieno comodi, fateli mangiare a tavola coricati sopra i letti, e imbandite loro le vivande che oggidì sono in uso. Socr. Benissimo; io v' intendo. Noi non cerchiamo semplicemente l'origine d'una città, ma di una città che nuoti nelle delizie; forse non faremo male a considerare ancor questa: potremo agevolmente scoprirvi per dove la giustizia e l'ingiustizia s'introducano nella società. Comunque sia la cosa, la vera città, la città sana è quella che noi ora abbiamo descritto. Se volete che presentemente gettiamo uno sguardo sopra la città ammalata e piena d'umori, non v'è cosa alcuna che ce lo impedisca.

È verisimile che molti non saranno contenti del genere di vita semplice che noi loro abbiamo prescritto. Vi aggiungeranno e letti, e mense, e mobili d'ogni spezie, e manicaretti, e profumi, e odori, e donzelle di piacere, e ghiottonerie d'ogni sorte. Non converrà più mettere semplicemente nel numero delle cose necessarie quelle di cui poco fa parlavamo, cioè un alloggio, degli abiti e un calzamento; ma da ora innanzi si porranno in opera la pittura e tutte le arti figlie del lusso. È d'uopo di avere e oro, e avorio, e materie preziose di ogni sorte: non è così? Glauc. Senza dubbio. Socr. La città sana di cui da prima ho parlato, diverrà troppo picciola. Converrà ingrandirla, e farvi entrare una moltitudine di gente che il lusso e non il bisogno ha introdotto negli stati, come i cacciatori d'ogni spezie, e coloro la di cui arte consiste nell'imitazione, o sia coll'atteggiamento, o co' colori, o co' suoni; di più i poeti con tutto il loro seguito, i recitanti, gli attori, i ballerini, gli appaltatori de' teatri, gli artefici in ogni genere, e sopra tutto quelli che lavorano per le donne. V' introdurremo ancora aji, aje, nutrici, conciateste, stufaiuoli, tavernai, cuochi, ed altresì i pizzicagnoli. Non avevamo bisogno di tutti costoro nella nostra prima città; ma in questa come mai far di meno; e così anche di tutte le spezie d'animali, di cui verrà talento a ciascuno di mangiarne? Glauc. In fatti come mai far di meno? Socr. Ma nel condur questo tenor di vita, i medici, di cui prima appena avevamo bisogno, ci divengono necessari. Glauc. Io

son d'accordo. Socr. E il paese che innanzi bastava per il mantenimento de' suoi abitanti, non sarà egli ormai troppo picciolo? Glauc. Questo è vero. Socr. Se vogliamo adunque aver molti pascoli e terre da coltivare, ci converrà usurparle a' nostri vicini; e i nostri vicini faranno altrettanto rispetto a noi, se passando i limiti del necessario, si abbandonano come noi al desiderio insaziabile di avere. Glauc. La cosa non può essere altrimenti, o Socrate. Socr. Dopo tutto questo noi faremo dunque la guerra, o Glaucone? Imperciocchè qual altro partito prendere? Glauc. Noi faremo la guerra.

Socr. Non parliamo ancora de' beni nè de' mali che la guerra seco apporta. Diciamo soltanto che abbiamo scoperta l'origine di questo flagello sì funesto agli stati ed a' particolari. Glauc. Benissimo. Socr. Bisogna ora trovar luogo nella nostra città per alloggiarvi un'intera armata, e in conseguenza considerabilmente ingrandirla. Quest'armata uscirà dalle mura della città, e la difenderà con tutto quello ch'essa possiede, contro le invasioni del nemico. Glauc. E che dunque! I nostri cittadini non potranno da se medesimi assalire e difendersi? Socr. No, se sono veri i principii di cui siamo convenuti allor quando formavamo il piano d'uno stato. Or abbiamo accordato, se ben vi sovviene, ch'era impossibile che un uomo solo nello stesso tempo facesse più mestieri. Glauc. Voi dite il vero. Socr. La guerra a parer vostro non è forse un mestiere? Glauc. Sì certamente. Socr. Credete voi che lo stato abbia più bisogno d'un buon calzolajo che d'un buon guerriero? Glauc. No sicuramente. Socr. Ma noi non abbiamo voluto che il calzolajo fosse nel tempo medesimo agricoltore, tessitore, oppure architetto, ma solamente calzolajo, affinchè egli facesse meglio il suo mestiere. Abbiamo altresì applicato gli altri ciascuno a quel che gli è proprio, senza permettergli di frammischiarsi nell'altrui mestiere, nè di avere in tutto il corso della sua vita altro oggetto che la perfezione del suo. Pensate voi che il mestier della guerra non sia d'una grandissima importanza, o che sia così facile da impararsi, che un agricoltore, un calzolajo, o qualche altro artigiano, possa nel tempo medesimo esser guerriero? Come mai! Niuno può essere eccellente giuocator de'dadi o dell'osserello se fin da fanciullo non si applica a questi giuochi e se di tratto in tratto non vi si esercita; e poi basterà prendere uno scudo, o qualche altra arma, per divenire tutto ad un

tratto un buon soldato; mentre che in vano si prenderebbero in mano gli strumenti di qualsivoglia altra arte, poichè con ciò mai uno diverrebbe nè artigiano, nè atleta; nè questo gli servirebbe a nulla, quando non avesse una cognizione esatta dei principii di ciascun'arte e non vi si fosse esercitato per lungo tempo? Glauc. Se così fosse, tutto il merito d'un artigiano starebbe negli strumenti della sua arte.

Socr. Per ciò, quanto più il mestiere di questi guardiani dello stato è importante, tanto più essi devono impiegarvi e pensieri e studio e tempo. Glauc. Io pur così penso. Socr. Non è d'uopo ancora ch'essi abbiano delle disposizioni particolari per bene adempiere a questo impiego? Glauc. Senza dubbio. Socr. Tocca a noi dunque di scegliere, se lo possiamo, tra i differenti caratteri, quelli che sono i più propri per la guardia d'uno stato. Glauc. Questa scelta a noi tocca. Socr. Siamo incaricati d'una cosa assai difficile: tuttavolta non perdiamo il coraggio; inoltriamoci quanto le forze nostre lo permetteranno. Glauc. Non conviene avvilirsi. Socr. Non trovato ancor voi che vi è della rassomiglianza tra le qualità di un giovane guerriero e quelle di un cane coraggioso? Glauc. Che volete voi dire? Socr. Voglio dire che l'uno e l'altro devono avere il senso delicato per iscoprire il nemico, velocità per inseguirlo, e forza per combatterlo quando l'avranno assalito. Glauc. Questo è vero. Socr. E coraggio ancora per combatterlo valorosamente. Glauc. Non vi è opposizione. Socr. Ma un cavallo, un cane, o qualsivoglia altro animale, può mai essere coraggioso se non è soggetto alla collera? Non avete mai notato che la collera è qualche cosa d'indomabile, e che rende l'anima intrepida e incapace di cedere al pericolo? Glauc. L'ho notato. Socr. Tali sono adunque le qualità tanto del corpo come dell'anima che devo avere un guardiano dello stato. Ma, o mio caro Glaucone, se sono tali come ora abbiamo detto, non saranno anche feroci tra di loro e in risguardo agli altri cittadini? Glauc. È assai difficile che non lo sieno. Socr. Bisogna però che sieno dolci verso i loro amici, e che conservino tutta la loro ferocità per gli nemici: senza di questo non sarà necessario che si vada ad assalirli. Non tarderanno molto a distruggersi scambievolmente. Glauc. Questo è certo. Socr. Qual cosa dunque dee farsi? Dove troveremo noi un carattere che sia nello stesso tempo dolce e soggetto alla collera? Pare ch'una di que-

ste due qualità distrugga l'altra; tuttavolta non si può avere un buon guardiano se una di queste due gli manchi: averle tutte due è una cosa impossibile; donde si può conchiudere che un buon guardiano non si ritrova in luogo alcuno. Glauc. Io pur lo credo.

Dopo aver dubitato qualche tempo e riflesso sopra quello che più sopra avevamo detto: O mio caro amico, diss'io a Glaucone, se noi siamo imbarazzati, meritiamo d'esserlo, perchè ci siamo allontanati dall'esempio che ci eravamo proposti. Glauc. Che dite voi mai? Socr. Non abbiamo fatto riflessione che si trovano in fatti di questi caratteri che abbiamo giudicato chimerici, e che riuniscono queste due qualità opposte. Glauc. Dove sono? Socr. Si possono osservare in differenti animali, e massimamente in quello che abbiamo preso per esempio. Sapete già che il carattere de' cani di buona razza è di essere mansueti verso di coloro che conoscono, e pessimi rispetto a quelli che non conoscono. Glauc. Lo so. Socr. La cosa è dunque possibile; e quando noi vogliamo un guardiano di questo carattere, non domandiamo cosa alcuna che sia contro natura. Glauc. No. Socr. Non vi sembra che manchi ancora qualche cosa al nostro guardiano, e che oltre il coraggio, faccia d'uopo che egli sia naturalmente filosofo? Glauc. Come mai? io non v'intendo. Socr. È facil cosa di osservare questo istinto nel cane, ed è assai degno della nostra ammirazione. Glauc. Qual istinto? Socr. Di abbaiare contro di coloro ch'esso non conosce, quantunque non abbia ricevuto alcun male, e di accarezzare coloro ch'egli conosce, benchè non gli abbiano fatto alcun bene. Non avete ammirato mai questo istinto nel cane? Glauc. Fin ora non vi ho fatta molta attenzione; ma la cosa passa come voi dite. Socr. Eppure in ciò v'è qualche cosa di singolare e di veramente filosofico. Glauc. In che, di grazia? Socr. In ciò ch'egli non distingue l'amico dal nemico, se non perchè ei conosce l'uno e non conosce l'altro. Come mai potrebbe egli non esser avido d'imparare, giacchè la regola per cui discerne l'amico dallo straniero è ch'egli conosce l'uno e non conosce l'altro? Glauc. La cosa non è possibile in altro modo. Socr. Il naturale avido d'imparare non è lo stesso che il natural filosofico? Glauc. Sì. Socr. Diciamo adunque dell'uomo con sicurezza, che per essere dolce verso di coloro ch'egli conosce, e che sono suoi amici, è d'uopo che sia d'un

carattere filosofico ed avido di cognizioni; e che un eccellente guardiano dello stato deve col coraggio, con la forza e con la velocità, essere dotato ancora della filosofia. Glauc. Io vi acconsento.

Socr. Tale adunque sarà il carattere de' nostri guerrieri. Ma in qual maniera formeremo ad essi lo spirito e il corpo? Esaminiamo prima se questa ricerca possa condurci alla meta di questo trattenimento, ch' è di conoscere come la giustizia e l' ingiustizia abbiano origine nella società, ad oggetto di non trascurarla se può servirci, o di ometterla s' ella è inutile. Io penso, ripigliò il fratel di Glaucone, che questa perquisizione contribuirà molto alla scoperta di quel che noi cerchiamo. Socr. Entriamo adunque in questo esame, o mio caro Adimante, per quanto lungo egli possa essere. Formiamo i nostri guerrieri con nostro comodo, e per via di conversazione. Adim. Io sono contento. Socr. Qual educazione conviene dar loro? Io credo che sia difficile di trovarne una migliore di quella che da lungo tempo è in uso presso di noi, e che consiste in formare il corpo colla ginnastica e l' anima con la musica (1). Adim. Questo è difficile ad eseguirsi. Socr. Non cominceremo noi la loro educazione dalla musica piuttostochè dalla ginnastica? Adim. Senza dubbio. Socr. I discorsi sono apparentemente una parte della musica? Adim. Si. Socr. Ve ne sono di due sorta, gli uni veri e gli altri falsi. Essi entreranno egualmente nel nostro piano di educazione, col cominciare da' discorsi falsi. Adim. Non comprendo il vostro pensiero. Socr. Come! non sapete che la prima cosa che si fa co' fanciulli, è quella di raccontar loro le favole (2)? Ora, quantunque si trovi qualche volta del vero in queste favole, d' ordinario altro non sono che una tessitura di menzogne. Si occupano con esse i fanciulli fino al tempo in cui si mandano al ginnasio. Adim. Questo è vero. Socr. E per ciò io ho detto che conveniva cominciare la loro educazion dalla musica. Adim. Avete avuto ragione. Socr. Sapete altresì che tutto dipende da' principii, massimamente in risguardo a' fanciulli; perchè in quell' età la loro anima ancor tenera riceve agevol-

(1) Per questo termine conviene intendere l'unione di tutte le scienze che servono a formare lo spirito. Platone l' adopra spessissimo in questo senso nel corso di quest' opera.

(2) La parola *Favola*, in greco μυθος, non è qui ristretta a significare l'*Apologo*. Significa in generale tutto ciò ch' è compreso sotto il nome di storia poetica, di mitologia.

mente tutte l'impressioni che si vuol darle. Adim. Niente di più vero. Socr. Tollereremo noi che i più maturi di età raccontino indifferentemente a' fanciulli ogni sorta di favole, e che la loro anima ne riceva impressioni per la maggior parte contrarie all'idee le quali noi vogliamo ch'essi abbiano in un' età più avanzata? Adim. Non conviene tollerar questa cosa.

Socr. Cominciamo adunque in primo luogo a invigilare sopra gli autori di favole. Scegliamo quelle che saranno convenevoli, e rigettiamo l' altre. Obbligheremo in seguito le nudrici e le madri a darne trattenimento a' fanciulli, e a formar così le loro anime con più cura di quella che vi mettono per formare i loro corpi. In quanto alle favole che ad essi si raccontano al dì d'oggi, è d' uopo rigettarne la maggior parte. Adim. Quali favole? Socr. Noi giudicheremo delle picciole dalle grandi; poichè tutte devono esser fatte su lo stesso modello o tendere allo stesso fine. Non è vero? Adim. Si; ma non veggo quali sieno queste gran favole di cui parlate.

Socr. Sono quelle ch'Esiodo, Omero e gli altri poeti ci hanno spacciate. Imperciocchè i poeti, tanto i presenti che quelli del tempo passato, non fanno altro mestiere che intrattenere il genere umano con favole. Adim. Quali favole dissi? e che vi trovate da biasimare? Socr. Io biasimo quel che merita in fatti e sopra ogni cosa d'essere biasimato in menzogne di tal fatta, massimamente allorchè peccano contro la verisimiglianza. Adim. Che vuol dir questo? Socr. Vale a dire allorchè ci vengono rappresentati gli Dei e gli eroi diversamente da quel che sono: come quando un pittore fa de' ritratti che non sono rassomiglianti. Adim. Accordo che questo sia degno di biasimo: ma in che cosa questo rimprovero conviene a'poeti? Socr. Non è forse una menzogna delle più enormi e di massimo rilievo quella di Esiodo nelle azioni che riferisce di Urano, e la vendetta che ne fe' Saturno; ne' pessimi trattamenti che questi fece a Giove, ed in quelli che ricevè in ricompensa (1)? Quando tutto questo fosse vero, non sono cose però da dirsi dinanzi a fanciulli sprovveduti di ragione; conviene seppellirle sotto il silenzio; e s'è necessario di parlarne, non deve essere se non in segreto, e dinanzi un picciolissimo numero di fanciulli, dopo aver fatto loro immolare non un porco, ma una vittima (2) più pre-

(1) Vedi la Teogonia di Esiodo.
(2) Socrate fa qui allusione a' misteri d' Eleusi. Era d'uopo sacrificarvi

ziosa e più rara, di cui pochissime persone abbiano sentito a parlare. Adim. Senza dubbio; imperciocchè simili discorsi sono pericolosi. Socr. Non si debbono sentir mai nella nostra città. Non voglio altresì che si dica in presenza d'un fanciullo che commettendo i più gravi delitti, anche vendicandosi crudelmente contro il proprio padre per le ingiurie da esso ricevute, non si farebbe nulla di straordinario, di cui i principali e i più gran Dei non gli avessero già dato l'esempio. Adim. Sembrami pure che non sia ben fatto che si dicano cose simili. Socr. E se vogliamo che i difensori della nostra repubblica abbiano in orrore le dissensioni e le discordie, non parleremo ad essi de' combattimenti degli Dei, nè delle insidie che scambievolmente si tendevano; perchè ciò non è vero. Molto meno narreremo ad essi non tutti gli ornamenti della poesia le guerre de' Giganti, e tante diversità di risse ch'ebbero gli Dei e gli eroi co' loro parenti ed amici. Se nostro disegno è di persuadere ad essi che mai la discordia regnò tra i cittadini d'una medesima repubblica, e ch'ella non può regnarvi senza delitto, costringiamo i poeti a non compor cosa alcuna, e i vecchi dell'uno e dell'altro sesso a non raccontar nulla a' fanciulli, che non tenda a questo fine. Che mai sentasi a dir tra noi che Giunone è stata messa in ferri dal suo figliuolo, e Vulcano precipitato dal cielo da suo padre, per aver voluto dar soccorso a sua madre nel tempo ch'egli la batteva; nè si raccontino tutti que' combattimenti degli Dei inventati da Omero, sieno essi o non sieno allegorici; essendochè un fanciullo non è in istato di discernere quello ch'è allegorico da quel che non è tale; e tutto ciò che in quell'età s'imprime nello spirito, vi lascia delle tracce che il tempo non può cancellare. Laonde sommamente importa che i primi discorsi che sentono sieno adattati a condurli alla virtù.

Adim. Quel che voi dite è giudiziosissimo; ma se alcuno ci domandasse quali sieno le favole che si debbono ad essi raccontare, che risponderemo? Socr. Adimante, nè voi nè io qui siamo poeti; noi fondiamo una repubblica, e in qualità di fondatori ci appartiene di conoscere sopra qual modello i poeti debbano comporre le loro favole, e di aggiungervi una proibizione di giammai allontanarsene; ma non tocca a noi di comporne.

un porco prima d'esservi iniziato. Per questa vittima straordinaria Socrate dà ad intendere che i fanciulli devonsi ammettere alla cognizion delle favole di cui parla, con minor facilità di quella con cui si ammettevano a' misteri.

Adim. Avete ragione; ma altresì, che devonci insegnar queste favole intorno alla Divinità? Socr. Bisogna che i poeti da per tutto ci rappresentino Iddio tal quale egli è, sì nell'epopeja, come anche nell'ode e nella tragedia. Adim. Senza dubbio. Socr. Ma Dio è essenzialmente buono, e non si deve mai parlarne in altro modo. Adim. Chi ne dubita. Socr. Nulla di ciò ch'è buono è portato a nuocere. Adim. No. Socr. Ciò che non è portato a nuocere, non può nuocere in fatto, nè far del male, nè essere la causa di male alcuno. Adim. No. Socr. Ciò ch'è buono non è forse benefico? Adim. Sì. Socr. È dunque causa di quel bene che si fa. Adim. Sì. Socr. Dunque ciò ch'è buono non è causa di tutte le cose. È causa del bene che succede, ma non è mai causa del male. Adim. Questo è certo. Socr. Per ciò, Iddio essendo essenzialmente buono, non è causa di tutte le cose, come dicesi comunemente. E poichè i beni e i mali sono talmente spartiti tra gli uomini, che il male vi domina, Dio non è causa se non che d'una picciola parte di ciò che succede agli uomini, e non lo è già di tutto il restante. I beni devonsi attribuir a lui solo: in quanto a' mali, è d'uopo cercarne un'altra causa (1) fuori d'Iddio. Adim. Non v'è cosa alcuna più vera di quel che voi dite.

Socr. Non conviene adunque prestar fede ad Omero, nè ad alcun altro poeta troppo insensato per bestemmiare contro gli Dei, e per dire che *nel palazzo di Giove vi sono due botti piene, l'una di destini felici, e l'altra di destini infelici.* (Iliad. 24, v. 527). Che quando *egli le versa insieme sopra un mortale, la sua vita è mescolata di avvenimenti buoni e cattivi;* ma che quando non versa sopra alcuno se non che la seconda, la infelicità lo perseguita in ogni luogo. Non conviene altresì cre-

(1) Alcuno sarà tentato di credere che Platone riconosca quivi i due principii de' Manichei. Questi eretici si appoggiavano in altri tempi alla sua autorità per istabilire il loro sistema; ma Platone non pensa com'essi. Egli dà a conoscere chiarissimamente che non risguarda il mal fisico come un mal vero e che renda infelici coloro che lo provano: ma egli lo risguarda al contrario come un bene che Dio manda a'cattivi per farli col castigo migliori. Nel mal morale adunque egli fa consistere l'infelicità dell'uomo; ma quanto egli è lontano di dire che Dio sia l'autore del peccato, poichè condanna Omero ed Eschilo per averlo detto, tanto è lontano di pensare che il mal morale venga da un cattivo principio, mentre pianta per fondamento di sua morale che l'uomo è libero, e all'uomo attribuisce le sue cattive azioni, e per fine si è espresso sopra l'unità di Dio in una maniera più chiara e più precisa di alcun altro filosofo.

Digitized by Google

dere che *Giove sia il distributore de' beni e de' mali*. Se alcuno parimenti dice che ad istigazione di Giove e di Minerva Pandaro violò i giuramenti e ruppe la tregua, noi ci guarderemo di approvarlo. Si farà lo stesso della rissa degli Dei acchetata da Temi e da Giove, e di que' versi d' Eschilo, sicchè non soffriremo mai che si dica dinanzi alla nostra gioventù, *che Iddio, allor quando vuol distruggere una famiglia sino da' fondamenti, fa nascere l' occasione di punirla*. Ma se alcuno fa una tragedia sopra le disgrazie di Niobe, de' discendenti di Pelope, o sopra quelle di Troja, lo costringeremo a dire che quelle disavventure non sono l' opera di Dio, oppure che s' egli n' è l' autore, non ha fatto altro in ciò che il giusto e il bene, e che questo gastigo si è rivolto in vantaggio di coloro che l'hanno ricevuto. Quel ch' è d' uopo di non lasciar dire ad alcun poeta si è, che coloro i quali Dio punisce sono infelici. Dicano pure che i cattivi meritano compassione perchè hanno bisogno di gastigo, e che le pene che Dio manda a loro sono per essi un bene. Ma allor quando si sosterrà dinanzi a noi che Dio, il quale è buono, ha cagionato del male ad alcuno, noi vi ci opporremo con tutte le nostre forze, se vogliamo che la nostra repubblica sia ben regolata, e non permetteremo mai nè a' vecchi, nè a' giovani, di dire o di ascoltare simili discorsi, o sia in versi, o sia in prosa, perchè sono ingiuriosi a Dio, nocevoli allo stato, e perchè si distruggono da se medesimi. Adim. Questa legge mi piace assai, ed io soscrivo volentieri al suo stabilimento. Socr. Così la nostra prima legge in risguardo agli Dei (1) sarà di obbligare i nostri cittadini a dire, sì ne' loro discorsi, come ne' loro scritti, che Dio non è l' autore di tutte le cose, ma solamente delle cose buone. Adim. Questo basta.

Socr. Che dite voi di quest' altra legge? Devesi risguardare Iddio come un incantatore che si diletti di prendere mille forme differenti, e che ora apparisca sotto una figura straniera, ora ci faccia illusione, ingannando i sensi nostri, come s' egli fosse realmente presente? Non è piuttosto un ente semplice, e di tutti gli enti il meno capace di cangiar figura? Adim. Presentemente non so cosa abbia a rispondervi. Socr. Risponderete almeno a questo. Allor quando alcuno abbandona la sua forma

(1) Osservisi che Platone dice alle volte *Dio*, e talvolta *gli Dei*. Si vede quel ch' egli pensa, ma non ardisce esprimersi chiaramente. L' esempio di Socrate era recente, e temeva di bere ancor esso la cicuta.

naturale, non è forse una necessità che questo cangiamento venga da lui medesimo o da un altro? Adim. Sì. Socr. Ma le cose che sono meglio formate, sono altresì le meno soggette al cangiamento per parte delle cause straniere. Per esempio, i corpi i più sani e i più robusti ricevono minor impressione dal nudrimento e dal lavoro. Lo stesso è delle piante rispetto ai venti, alle fiamme, e agli altri oltraggi delle stagioni. Adim. Questo è certo. Socr. L'anima non è ella tanto meno agitata e alterata dagli accidenti esterni, quanto è più coraggiosa e più saggia? Adim. Sì. Socr. Per la stessa ragione, l'opere delle mani degli uomini, gli edifizii e i vestimenti resistono al tempo e a tutto ciò che può distruggerli, a proporzione ch'essi sono ben fatti e ben lavorati. Adim. Senza dubbio. Socr. Generalmente parlando, tutto ciò ch'è perfetto, o sia ch'abbia la sua perfezione dalla natura o dall'arte, o dall'una e dall'altra insieme, è pochissimo soggetto a cangiamento per parte d'una causa straniera. Adim. Così deve essere. Socr. Ma Dio, e tutto ciò che appartiene alla sua natura, è perfetto. Adim. Sì. Socr. Per ciò, considerandolo da questa parte, non è in modo alcuno suscettibile di cangiamento. Adim. No. Socr. Egli stesso adunque si muterebbe. Adim. È cosa evidente che se si facesse qualche mutazione in Dio, non potrebbe venir d'altra parte. Socr. Questa mutazione si farebbe in meglio o in peggio? Adim. Necessariamente si farebbe in peggio; imperciocchè non osiamo dire di Dio, che gli manchi qualche grado di bellezza o di virtù. Socr. Voi dite bene. Ciò supposto, credete voi, o Adimante, che, qualunque sia, uomo o Dio, prenda da se medesimo una forma men bella della propria? Adim. Questo è impossibile. Socr. È dunque impossibile che Dio voglia cangiarsi. Ma ciascun degli Dei, bellissimo e buonissimo di sua natura, conserva sempre la forma che gli è propria. Adim. Sembrami che la cosa non possa essere diversamente.

Socr. Che niun poeta pensi adunque di dirci, che *gli Dei vanno di città in città, travestiti sotto forme straniere* (Odiss. 17, v. 485); nè di venderci delle menzogne in risguardo alle metamorfosi di Proteo e di Teti. Che nella tragedia, oppure in ogni altra sorta di poema, non ci si rappresenti Giunone sotto la figura d'una sacerdotessa, che riceve regali per i figliuoli del fiume Inaco, e che non ci si dica falsità alcuna di tal natura. Che le madri, ripiene di queste finzioni poetiche, non

ispaventino i lor figliuoli, facendo sconvenevolmente credere ad essi, che gli Dei vadano qua e là vagando in tempo di notte travestiti da viaggiatori e da passeggieri; avvegnachè questo è un bestemmiare contro gli Dei, e un rendere i figliuoli vili e timidi. Adim. Stieno ben attente di non far cose simili.

Socr. Ma forse che gli Dei, non potendo cangiar figura, possono almeno imporre a'sensi nostri con prestigi e con incanti? Adim. Questo è possibile. Socr. Può Iddio risolversi a mentir in parole o in azioni, presentandoci un fantasima in cambio di se medesimo? Adim. Io non lo so. Socr. Come! non sapete che la vera menzogna, se mi è lecito di così esprimermi, egualmente è detestata dagli uomini e dagli Dei? Adim. Che intendete voi per questo? Socr. Intendo che niuno vuol dare albergo alla menzogna nella parte più nobile di se medesimo in quelle cose che sono di tutto il rilievo; anzi all'opposto nulla v'è che più temasi. Adim. Non vi capisco ancora. Socr. Voi credete che io dica qualche cosa assai sublime. Dico che niuno vuol ingannare nè essere ingannato nella sua anima rispetto alla natura delle cose, e che non v'è cosa alcuna da noi più temuta e detestata, quanto quella di alloggiar la menzogna in noi medesimi a questo patto. Adim. Io vi credo. Socr. La menzogna è dunque, propriamente parlando, l'ignoranza nell'anima di colui ch'è ingannato: imperciocchè la menzogna nelle parole non è altro ch'un'espressione del sentimento che l'anima sperimenta: laonde non è una pura menzogna, ma un fantasima che nasce in seguito dell'errore. Non è vero? Adim. Sì. Socr. La vera menzogna adunque egualmente è detestata dagli uomini e dagli Dei. Adim. Io pur così penso.

Socr. Ma come mai! non vi sono forse alcune circostanze in cui la menzogna nelle parole perde quel che ha di odioso, perchè diventa utile? Non ha essa la sua utilità, allor quando ce ne serviamo, per esempio, per ingannare un nemico, o anche un amico, che il furore o la pazzia porta a qualche azion malvagia in se stessa, divenendo allor la menzogna un rimedio che si adopera per distornarlo dal suo disegno? E ancora nella mitologia, l'ignoranza in cui siamo rispetto alla storia antica, non ci dà la facoltà di ricorrere alla menzogna, che noi rendiamo utile dandole que' colori che più si accostano alla verità? Adim. Questo è vero. Socr. Ma per quale di queste ragioni la menzogna sarebbe utile a Dio! L'ignoranza di ciò ch'è av-

venuto ne' tempi remoti, lo ridurrebbe a travestir la menzogna sotto i colori della verisimiglianza? Adim. Sarebbe ridicolo il dirlo. Socr. Dio adunque non è un poeta mentitore. Adim. No. Socr. Mentirebbe egli per timore de' suoi nemici? Adim. Che ha egli mai da temere? Socr. Ovvero a cagione de' suoi amici furibondi o insensati? Adim. Ma i furibondi e gl' insensati non sono amati dagli Dei. Socr. Niuna ragione obbliga dunque Iddio a mentire. Adim. No. Socr. Dio è dunque nemico della menzogna. Essenzialmente giusto e vero nelle sue parole e nelle sue azioni, non cangia mai la sua forma naturale: egli non può ingannare gli altri, nè per via di fantasmi nè di discorsi, nè mandando a loro alcuni segni o in tempo di giorno o di notte. Adim. Sembrami che abbiate ragione. Socr. Approvate adunque la nostra seconda legge, che proibisce di parlare o di scrivere intorno agli Dei in modo che sieno risguardati come incantatori che prendono differenti forme, e che cercano di sedurci co'loro discorsi o con le loro azioni? Adim. Io l'approvo. Socr. Così, quantunque vi sieno molte cose da lodare in Omero, non approveremo però mai il luogo ove dice che Giove mandò un sogno ad Agamennone; nè quel passo d'Eschilo, in cui fa parlar Teti in tal guisa: *Apollo assistendo alle mie nozze, in tempo del convitto avea cantato ch' io sarei una madre fortunata e cara agli Dei; che i miei figliuoli, esenti da malattie, perverrebbero ad una felice vecchiaja. Queste predizioni mi colmavano di gioja: non credeva mai che la menzogna potesse uscire da quella bocca divina da cui escono tanti oracoli. Nulladimeno quel Dio che ha cantato la mia felicità, quel Dio che, testimonio del mio imeneo, mi annunziò una sorte sì degna d' invidia, quel medesimo Dio è l' uccisore del mio figliuolo.* Quando alcuno parlerà così degli Dei, noi gli faremo provare la nostra collera; lo scacceremo dalla nostra repubblica; non tollereremo mai simili discorsi in bocca de' maestri incaricati dell' educazione d'una gioventù, che noi vogliamo colmare di rispetto per gli Dei, e rendere ancora simile agli Dei, per quanto la debolezza umana lo può permettere. Adim. Io trovo questi regolamenti assai saggi, ed acconsento che se ne facciano altrettante leggi.

LIBRO TERZO

ARGOMENTO.

Non si debbono offrire alla gioventù altre immagini che quelle del bello e del buono, affin di condurla naturalmente ad amare ciò ch'è bello e buono. Con questo scopo, Platone si affretta di scancellare dai poeti le finzioni che possono ammollire il coraggio ed ingannare la coscienza, tutto ciò che tende a degradare il carattere degli eroi ed a dare false idee della bontà degli Dei. Critica di Omero. Il legislatore sbandisce il poeta dalla repubblica per aver mai parlato della divinità; ma nello sbandirlo ne canta le lodi e gli mette una corona sul capo. Dipoi definisce la medicina e la giurisprudenza, e vuole che si limitino a mantenere quelli che han ricevuto dalla natura un corpo sano e un'anima bella. La temperanza sbandirà i medici, e la giustizia sbandirà i giudici. Una volta stabilite queste cose, Platone va incontro ad una quistione difficile e che invano fin oggi tutte le legislazioni han cercato di risolvere: trattasi di dare il comando a quelli che son degni di comandare. Il legislatore vuol fondare un'ineguaglianza giusta, e ricondurre incessantemente al posto loro tutte le specie di merito. Divide la nazione in tre classi, i guerrieri, i magistrati e i mercenarii, alle quali classi corrispondono tre stirpi d'uomini, le stirpi d'oro, d'argento e di rame. Queste stirpi ei prende dalle mani della natura, quali glielo dà la natura, e le sottomette ad un'educazione il cui scopo è di trarre le stirpi d'oro dalla turba per portarle alla sommità della società.

Socr. Tali sono, rispetto alla natura degli Dei, i discorsi che conviene o non convien tenere dinanzi a' fanciulli, de'quali il principale oggetto dev'essere di onorar gli Dei e i loro parenti, e di risguardare la concordia tra i cittadini come uno de' maggior beni della società. Adim. Quel che noi abbiamo regolato sopra questo punto, mi pare assai ragionevole. Socr. Presentemente, se vogliamo che sieno coraggiosi, non è forse d'uopo che tutto quello che si dirà ad essi, tenda a far loro dispregiar la morte? Pensate voi che si possa temer la morte e aver del coraggio? Adim. Io così non penso. Socr. Ma come mai un uomo persuaso dell'esistenza dell'Inferno (1), e del-

(1) Qui non si tratta se non dell'Inferno come appunto i poeti se lo immaginarono; imperciocchè Socrate credeva un'altra vita e il domma de' premi e delle pene dopo la morte. Veggasi il Fedone, il Gorgia, e il decimo libro della Repubblica.

l'orror che regna in que' luoghi, non potrebbe temer la morte? Come potrebbe egli ne' combattimenti preferirla a una disfatta ed alla schiavitù? Adim. Questo è impossibile. Socr. Dunque dover nostro è ancora di star bene attenti a que' discorsi che si terranno su questo soggetto, e di raccomandare a' poeti di cangiare in elogi tutto il male che d'ordinario dicono dell'Inferno: tanto più che ciò che ne raccontano non è nè vero nè proprio ad ispirar confidenza a' guerrieri. Adim. Senza dubbio. Socr. Cancelliamo adunque dall'opere di Omero i seguenti versi, incominciando da questi: *Io preferirei all'impero de' morti la condizione di schiavo in casa d'un uomo povero e che vive del lavoro delle sue mani* (Odiss. 11, v. 489). E: *Plutone temè che quel soggiorno di tenebre di orrore, temuto dagli Dei medesimi, non si scoprisse agli sguardi de' mortali e degl'immortali* (Iliad. 20, v. 64). E: *Ahimè! non resta dunque altro di noi dopo la morte che un'ombra, una vana immagine, priva di sentimento e di ragione?* (Iliad. 23, v. 103). E ancora: *Il solo Tiresia pensa; gli altri non sono che ombre erranti all' avventura* (Odiss. 10, v. 495). E questi: *La sua anima uscendo a volo dal suo corpo, se ne fuggì all'Inferno, deplorando il suo destino, compiangendo la sua forza e la sua giovinezza. . . . .* (Iliad. 22, v. 362). *La sua anima, appunto come un vapor leggiero, se ne fuggì sotterra gemendo* (Iliad. 23, v. 100). *Quell' anime andavano in compagnia, mandando fuori gemiti interrotti, appunto come quelli uccelli lugubri, i quali spiccando il volo dalla cavità d'una rupe, dove stavano tutti insieme, vanno per l' aria riempiendola delle loro grida funeste* (Odiss. 24, v. 6).

Scongiureremo Omero e gli altri poeti di non aversi a male perchè cancelliamo da' loro scritti questi passi e gli altri di tal natura. Non è già che non sieno assai poetici, e che non allettino aggradevolmente gli orecchi del popolo: ma quanto più sono belli, tanto più è pericoloso che sieno sentiti in qualsivoglia età da coloro che devono esser liberi d' ogni timore e preferir la morte alla servitù. Adim. Avete ragione.

Socr. Cancelliamo ancora que' nomi odiosi e spaventevoli di *Cocito*, di *Stige*, di *Mani*, d'*Inferno*, ed altri simili, che fanno tremar coloro che li sentono a pronunciare. Può essere che abbiano la loro utilità (1) per un altro fine; ma temiamo che lo

(1) Tutto questo apparato terribile dell' Inferno era stato inventato da-

spavento che ispirano, non raffreddi e non ammollisca il coraggio de' nostri guerrieri. Adim. Questo timore è assai fondato. Socr. Conviene dunque reciderli. Adim. Sì. Socr. E servirci, così nel parlare, come nello scrivere, di espressioni in tutto contrarie. Adim. Senza fallo, Socr. Leviamo via altresì quelle lamentazioni e quelle querele che si mettono alcuna volta in bocca de' grand' uomini. Adim. Questa è una conseguenza necessaria di quel che abbiamo detto. Socr. Veggiamo prima se la ragione approvi o no questa separazione. Non è vero che il saggio non risguarderà mai la morte come un male rispetto ad un altro saggio suo amico? Adim. Questo è vero. Socr. Non lo piangerà adunque, come se gli fosse avvenuta qualche cosa spiacevole. Adim. No. Socr. Diciamo altresì che se vi è un uomo che possa bastare a se stesso e far di meno degli altri uomini per essere felice, questi più di tutti è il saggio (1). Adim. Nulla v'è di più certo. Socr. Non sarà dunque per lui una disgrazia il perdere un figliuolo, un fratello, le ricchezze, o qualche altro bene di tal natura. Adim. No. Socr. Per ciò, allor quando gli avverrà un accidente simile, non se ne affliggerà, e lo sopporterà con tutta la pazienza possibile. Adim. Senza dubbio. Socr. Abbiamo adunque ragione di torre agli uomini illustri i pianti e i gemiti, e di rimandarli alle donne, ed anche alle più deboli tra di loro, come pure agli uomini d'un carattere effeminato. Vogliamo che coloro i quali destiniamo alla guardia della nostra città, arrossiscano di simili debolezze. Adim. Facciamo assai bene.

Socr. Scongiuriamo dunque ancora un'altra volta Omero e gli altri poeti, di non rappresentarci Achille, il figliuol d'una Dea,

gli antichi poeti, che furono nel tempo medesimo legislatori, per tener a dovere il popolo, sopra di cui ogn' altro motivo non avrebbe operato con tanta forza. Veggansi le Dissertazioni sopra l'union della Religione, della Morale e della Politica, tratte da un'opera del signor Warburton, tom. I, Dissert. 3, 4 e 5, dove il piano della politica degli antichi in riguardo a questo punto è assai ben sviluppato. Per altro, quel che la fantasia de' poeti vi ha aggiunto del suo, non impegna in nulla il fondo della cosa. La politica si è servita con destrezza della comun credenza; ma essa non è già la cagion primiera. Questa credenza, sparsasi in tutte le nazioni, viene necessariamente da più alto principio.

(1) Questo principio fondamentale della filosofia degli stoici è vero fino a un certo punto; ma prendendolo rigorosamente, come faceano gli stoici, è falso, nemico della società, proprio ad ispirare orgoglio, contrario alla ragione, all' esperienza, e alle massime della vera religione, sopra cui deve posare tutta la morale de' filosofi.

Digitized by Google

or coricato in fianco, or boccone, or supino, ed ora errante su la spiaggia del mare in preda al dolore: nè *a prendere la polvere con ambe le mani, e coprirsene la testa* (Iliad. 24, v. 10): nè a piangere e singhiozzare, come si vede in Omero. Nè Priamo, quel re rispettabile quasi quanto gli Dei, *a rotolarsi su la terra, ad abbassarsi alle più umili preghiere, e a scongiurar ciascuno per il suo nome di prendere parte nella sua disgrazia* (Iliad. 22, v. 414). Ancor di più li scongiureremo di non rappresentarci gli Dei a piangere ed a gridare: *Ahimè, quanto è da compiangere la mia sorte! ah ch' io sono una madre infelice!* (Iliad. 18, v. 54). E se questa è una cosa indecente in risguardo agli altri Dei, con più ragione questa è una temerità da non perdonarsi ad Omero di aver fatto dire al massimo tra gli Dei: *Ahimè! mi dispiace di veder Ettore, quel mortale che mi è sì caro, a fuggire intorno le mura di Troja: il mio cuore è pieno di spavento pel pericolo che lo minaccia* (Iliad. 22, v. 168). E in un altro luogo: *Infelice ch' io sono! i destini adunque hanno decretato che Sarpedone, quel mortale ch' io amo più d'ogni altro, morisse per mano di Patroclo* (Iliad. 16, v. 433). Voi vedete in fatto, o mio caro Adimante, che se i nostri giovani ascoltano seriamente questa sorta di racconti, e se non si burlano di tutte queste debolezze come indegne degli Dei, sarà ad essi difficile di crederle indegne di lor medesimi, poichè finalmente non sono altro che uomini, e di rimproverarsi di codardia allorchè si accorgeranno di fare o di dir cose simili; ma alle menome disgrazie perderanno il coraggio, e si abbandoneranno senza vergogna a' gemiti e alle lagrime. Adim. Niente è più vero di quel che voi dite. Socr. Or, abbiamo veduto che ciò sarebbe affatto indecente, e crederemo alle ragioni nostre, fin tanto che ce ne vengano opposte di migliori. Adim. Senza dubbio.

Socr. Ma è forse più convenevole che sieno inclinati a ridere? Un ridere eccessivo non è egli il contrasegno d' una grande alterazione nell' anima? Adim. Io pur così credo. Socr. Non dobbiamo adunque tollerare che ci vengano rappresentati gli uomini gravi, e molto meno gli Dei, dominati da un ridere che non possono moderare. Adim. No certamente. Socr. E riprenderemo Omero di aver detto, che *un ridere insaziabile si alzò tra gli Dei, allorchè videro Vulcano a strascinarsi zoppicando nella sala del banchetto* (Iliad. 1, v. 599). Adim. Per quel che

voi dite, avremò ragione di riprenderlo. Socr. Non è solamente per quel ch'io dico, ma per la pura verità che deve aver luogo sopra ogn'altra cosa. Imperciocchè, se non ci siamo ingannati allorchè abbiamo detto che la menzogna non è mai utile agli Dei, ma soltanto qualche volta agli uomini quando se ne servono come d'un rimedio, è cosa evidente che conviene affidarne l'uso a' soli medici, e non già a tutti indifferentemente. Adim. Questo è evidente. Socr. Dunque i soli magistrati ad esclusione d'ogni altro possono mentire, per ingannare il nemico o il cittadino, per il bene della repubblica. La menzogna non deve mai essere permessa ad altri; e diremo che un particolare che inganna i magistrati è più colpevole d'un ammalato che inganna il suo medico, d'un allievo che occulta a colui che gl'insegna le disposizioni del suo corpo, d'un marinaio che dissimula al piloto lo stato del vascello e dell'equipaggio. Adim. Questo è verissimo. Socr. In conseguenza, se il magistrato coglie in bugia qualsivoglia cittadino di condizion privata, *o sia indovino*, *o medico*, *o falegname*, lo punirà severamente, perchè introduttor nello stato, come appunto in un vascello, d'un mal capace di rovesciarlo e di perderlo. Adim. Questo male senza dubbio perderebbe lo stato, se le azioni corrispondessero alle parole.

Socr. Non è d'uopo forse ancora di allevare i nostri giovani guerrieri nella temperanza? Adim. Sicuramente. Socr. I principali effetti della temperanza non sono eglino di renderci sottomessi a coloro che governano, e padroni di noi medesimi in tutto ciò che concerne il bere, il mangiare, e i piaceri de'sensi? Adim. Si, così sembrami. Socr. Per ciò approveremo il luogo di Omero, ove Diomede dice a Stenelo: *Amico*, *ascolta in silenzio*, *e segui i miei consigli* (Iliad. 4, v. 412); e quell'altro: *I Greci andavano pieni d'ardore e di coraggio*, *ascoltando con rispetto gli ordini de'loro capi* (1) (Ib. v. 431); e tutti i luoghi di tal natura. Adim. Noi li approveremo. Socr. Diremo forse la stessa cosa di quelle parole: *Ubbriaco agli occhi di cane, al cuor di cervo* (2) (Iliad. 1, v. 225), e quel che segue; come

(1) Il Serrano traduce: *Haec norant trepida formidine Grai.*

(2) Queste sono le ingiurie che Achille dice ad Agamennone nel principio dell'Iliade. Avrei potuto tradurle con più nobiltà; ma col togliere ad esse quel che hanno di fiero, avrei sminuito quell'orrore che Platone vuole ispirarne. So che tali parole non sono più in uso presso di noi, sopra

pure di tutte l'ingiurie che i poeti e gli altri scrittori fanno dire ad alcuni sudditi in faccia de' lor padroni? Adim. No, senza dubbio. Socr. Simili discorsi non sono molto proprii ad ispirar moderazione ne' nostri giovani. Nel rimanente, se questi tratti recano qualche piacere, non bisogna maravigliarsene. Che ne pensate voi? Adim. Io penso come voi. Socr. Ma come! allorquando Omero fa dire al saggio Ulisse che nulla sembragli più dilettevole, *che il vedere le mense coperte di vivande deliziose, e un coppiere in giro a versar nelle tazze il vino* (Odiss. 9, nel princ.); e altrove, *che il più doloroso genere di morte è quello di perir per la fame* (Odiss. 12, v. 432); oppure allor quando ci rappresenta Giove che l'amor tiene svegliato, frattanto che gli altri Dei e gli uomini gustano le dolcezze del sonno, dimenticandosi per l'eccesso della passione di tutti i disegni che avea formati, e talmente trasportato alla vista di Giunone (Iliad. 14) che non vuol ritirarsi in un luogo segreto per contentar le sue brame, ma che si mette a giacer con essa sul monte Ida medesimo, protestandole che non sentì mai tanto amor per essa, neppur quando si videro per la prima volta senza saputa de' lor parenti; o allor quando racconta il caso di Marte e di Venere sorpresi nelle reti di Vulcano (Odiss. 8); credete voi che tutto ciò sia molto adattato per indurre i nostri giovani alla temperanza? Adim. Vi vorrebbe assai. Socr. Ma quando ci dipinge i suoi eroi nelle avversità, parlando e operando con somma magnanimità, allora sì che conviene ammirarlo e ascoltarlo. Come quando dice, che *Ulisse si battè il petto, e riaccese il suo coraggio con queste parole: Anima mia, resisti ancora contro questa disgrazia: tu già ne provasti di maggiori* (Odiss. 20, v. 17). Adim. Sì certamente.

Socr. Non conviene altresì soffrire che i nostri giovani sieno avidi del denaro, nè che si lascino corrompere da' regali. Adim. No senza dubbio. Socr. Che non si canti adunque alla lor presenza che *i regali guadagnano i re e gli Dei* (Iliad. 9, v. 600). Che non si approvi come saggio e moderato il consiglio che dà ad Achille Fenice suo ajo, di soccorrere i Greci se gli sono fatti de' regali, e di risentirsene se non gli vengono fatti. Ricuseremo altresì di credere e di asserire che Achille sia stato

tutto nelle risse che i grandi hanno tra di loro. Ma tali erano i costumi antichi. In vece di uccidersi politamente e a sangue freddo in un duello, si scaricava la propria collera con una moltitudine d'ingiurie.

avaro a segno di ricevere doni da Agamennone, e di non restituire il corpo di Ettore a suo padre se non dopo che gli fu pagato il riscatto. Adim. Questi passi non sono nè belli, nè degni di lode. Socr. Con dolore mi determino a dire che Omero ha fatto male di mettere simili azioni parlando di Achille, o di prestar fede in ciò a quel ch'altri prima di lui ne avevano pubblicato. Dico lo stesso delle minacce che questo eroe fa ad Apollo: *Tu m' hai ingannato, Dio crudele: ti punirei se ne avessi il potere* (Iliad. 22, v. 15); e della sua resistenza al Dio Scamandro, contro a cui era pronto a battersi; e di ciò ch'egli dice in risguardo alla sua capigliatura, ch' era consagrata al fiume Sperchio, che *la offrirà sopra la tomba del suo caro Patroclo* (Iliad. 23, v. 151). Non è credibile ch' egli mai abbia detto o fatto cosa alcuna simile, nè ch' abbia strascinato il cadavere di Ettore intorno al rogo di Patroclo (Iliad. 22, v. 400), nè ch' abbia immolato sopra questo medesimo rogo de' prigionieri trojani che riserbava per questo crudel supplizio. Sosterremo che tutto ciò non è vero; e non permetteremo mai che si faccia credere a' nostri guerrieri che Achille, il figliuolo di Teti e del saggio Peleo, il pronepote di Giove, l' allievo del centauro Chirone, abbia avuto l'anima così mal regolata, di lasciarsi dominare da due passioni tanto contrarie come sono una vile avarizia e un orgoglio che insultava agli uomini e agli Dei. Adim. Voi avete ragione.

Socr. Guardiamoci pure di credere e di lasciar dire che Teseo figlio di Nettuno e Piritoo figliuolo di Giove abbiano formato il disegno del ratto che a loro si attribuisce; nè che alcun altro figliuolo degli Dei o alcun eroe siasi reso colpevole delle crudeltà e dell' empietà di cui i poeti li accusano falsamente. Costringiamo i poeti a riconoscere che gli eroi non hanno mai commesse simili azioni; o se le hanno commesse, che non sono discesi dal sangue degli Dei. Ma ad essi non permettiamo mai di dire che sono insiememente e figliuoli degli Dei e colpevoli di simili delitti; nè d' intraprendere di persuadere a' nostri giovani che gli Dei hanno prodotta qualche cosa cattiva, e che gli eroi non sono migliori degli uomini semplici. Imperciocchè, come dicevamo più sopra, queste sorta di discorsi non sono nè veri nè religiosi; ed abbiamo mostrato che ripugna che gli Dei sieno autori di alcun male. Adim. Questo è certo. Socr. Aggiungiamo che tali discorsi sono pericolosissimi

per coloro che li ascoltano. In fatti, qual uomo non giustificherà dentro di sè la sua scelleratezza, allor quando sarà persuaso che non fa altro se non quello che facevano i figliuoli degli Dei e del gran Giove, *il cui altare è alzato nell' aria sopra la cima del monte Ida, e il cui sangue scorre ancora nelle lor vene?* Per tutte queste ragioni esiliamo dalla nostra città queste sorta di finzioni, per timore ch' esse non generino nella nostra gioventù una sventurata facilità di commettere i più gran delitti. Adim. Esiliamole.

Socr. Poichè abbiamo cominciato a determinare quai discorsi si debbano tenere o non tenere dinanzi a' nostri giovani, ve n'è ancora qualche altra spezie di cui abbiamo a parlare. Abbiamo già trattato di ciò che conveniva dire in risguardo agli Dei, a' Genii, agli Erol e all' Inferno. Adim. Si. Socr. Questo presentemente sarebbe il luogo di regolar la materia de'discorsi che risguardano gli uomini. Adim. Senza dubbio. Socr. Ma, o mio caro amico, ora questo ci è impossibile. Adim. Perchè mai? Socr. Perchè noi diremmo, siccome io penso, che i poeti e i narratori di favole s' ingannano risguardo agli uomini in cose importantissime, allorchè dicono che i cattivi per la maggior parte sono felici e gli uomini dabbene infelici; che l' ingiustizia è utile, sin tanto che dimora occulta; che all' opposto la giustizia è vantaggiosa agli altri e nocevole a colui che la pratica. Proibiremmo ad essi discorsi simili, e prescriveremmo loro all' avvenire di dire il contrario, o sia in versi o sia in prosa: non è forse vero? Adim. Io ne son persuaso. Socr. Ma se voi confessate ch' io ho ragione in questo, ne concluderò che accordate quello ch' è in questione sin dal principio di questo trattenimento. Adim. La vostra riflessione è giusta. Socr. Per ciò rimettiamo a provare che questi sono i discorsi che convien tenere rispetto agli uomini, quando avremo scoperto cosa sia la giustizia; e s' è in se vantaggioso di esser giusto, o sia che si passi o no per tale. Adim. Noi faremo bene.

Socr. Così basti circa il discorso; passiamo a ciò che risguarda *la maniera di dire*, ed avremo trattato a fondo di ciò che deve essere la materia del discorso e della forma che conviene dargli. Adim. Io non v' intendo. Socr. Questo è contro la mia intenzione. Veggiamo se m' intenderete meglio in un' altra maniera. Tutto ciò che dicono i poeti e i mitologisti è forse altra cosa che un racconto delle cose passate, presenti o future?

Adim. No. Socr. Per ciò non adoperano essi o il racconto semplice, o il racconto imitativo, o il racconto composto? Adim. Vi prego di spiegarmi ciò ancora più chiaramente. Socr. Per quanto sembra, io sono un maestro gustoso: non so farmi intendere. Proccurerò per tanto, ad esempio di coloro che non hanno la facilità di spiegarsi, di farvi comprendere il mio pensiero proponendolo a parte a parte. Rispondetemi. Voi sapete i primi versi dell'Iliade, dove Omero racconta che Crise andò a trovare Agamennone per pregarlo di restituirgli la sua figliuola; che Agamennone avendo aspramente ricusato di farlo, quegli si ritirò e scongiurò Apollo di vendicarlo per questo rifiuto sopra l'armata greca? Adim. Io so tutto questo. Socr. Saprete ancora che fino a que' versi, *egli scongiurò tutti i Greci, e spezialmente i due figliuoli di Atreo capi dell'armata*, il poeta parla in suo nome, e non cerca di farci credere che sia un altro che parla. All'opposto dopo questi versi egli parla in persona di Crise, ed implega tutta la sua arte per persuaderci che non è più Omero che parla, ma quel vecchio sacerdote d'Apollo. La maggior parte de' racconti dell'Iliade e dell'Odissea sono di questo genere. Adim. È vero. Socr. Non è sempre un racconto, o sia che parli egli stesso, o sia che faccia parlare gli altri? Adim. Senza dubbio. Socr. Ma allor quando mette qualche discorso in bocca d'un altro, non proccura egli di conformarsi quanto più gli è possibile al carattere di colui che fa parlare? Adim. Si. Socr. Conformarsi ad alcuno, o sia col gesto o sia con la voce, non è questo un imitarlo? Adim. Senza alcun dubbio. Socr. Per ciò in tali occasioni i racconti sì di Omero che degli altri poeti sono racconti imitativi. Adim. Benissimo.

Socr. Al contrario, se il poeta non si nascondesse mai sotto la persona d'un altro, tutto il suo poema e la sua narrazione sarebbero semplici e senza imitazione; ed affinchè non diciate di non comprendere come ciò possa farsi, ora ve lo spiegherò. Se Omero, dopo di aver detto che Crise venne al campo col riscatto di sua figliuola, e fece la sua preghiera a' Greci e principalmente ai due re, avesse continuato il suo racconto in suo nome, e non a nome di Crise, questo allora non sarebbe più un'imitazione, ma un semplice racconto. Eccovi, per esempio, com'egli si sarebbe condotto: mi servirò della prosa, perchè non sono poeta. *Il sacerdote d'Apollo, essendo venuto al campo, pregò gli Dei di fare i Greci padroni di Troja, e di conceder loro un ritorno*

felice nel lor paese. Nel tempo medesimo scongiurò i Greci a nome d' Apollo di restituirgli la sua figliuola e di accettare il suo riscatto. Tutti gli altri Greci, mossi da rispetto per questo vecchio, acconsentirono alla sua domanda. Ma Agamennone montò in collera contro di esso, gli ordinò di ritirarsi e di non più comparire alla sua presenza, soggiungendo che se ritornasse, lo scettro e le bende del nume non lo preserverebbero dalla sua collera. Che prima che la sua figliuola gli fosse restituita, invecchierebbe essa con lui in Argo. Che se ne andasse, e che non lo inasprisse maggiormente, se volea ritornar sano e salvo in casa sua. Il vecchio a queste parole si ritirò tremante e senza dir cosa alcuna. Tostochè si allontanò dal campo, fece la sua preghiera ad Apollo, invocandolo con tutti i suoi nomi, e rammemorandogli tutto ciò ch' avea fatto per piacergli, o fabbricandogli un tempio, o immolandogli le più scelte vittime; e in ricompensa di sua pietà, lo pregò di scagliare i suoi dardi sopra i Greci, e di vendicar così le lagrime che gli faceano spargere. Ecco ciò ch' io chiamo un racconto semplice e senza imitazione. Adim. Intendo. Socr. Comprendete pure che vi è una spezie di racconto opposto a questo; ed è allor quando il poeta sopprimendo tutto ciò ch' egli vi frammischia in suo nome a' discorsi di coloro che fa parlare, non lascia altro che il dialogo. Adim. Capisco. Un tal racconto è proprio della tragedia. Socr. Appunto. Ora spero che mi sarà facile di farvi intendere quello che non potea da prima spiegarvi, cioè che nella poesia e nella mitologia vi sono racconti di tre sorta. Il primo è affatto imitativo, e come voi ora avete detto, appartiene alla tragedia e alla commedia. Il secondo si fa in nome del poeta, e lo troverete adoperato d' ordinario ne' ditirambi. Il terzo è meschiato dell' uno e dell' altro, e si serve di esso nell' epopeja e in altre occasioni. M' intendete? Adim. Si, intendo ciò che allora volevate dire. Socr. Richiamate ancora alla memoria vostra quel che dicevamo più sopra, cioè che dopo di aver regolato quel che concerneva il fondo del discorso, ci restava da esaminar la forma. Adim. L' ho già richiamato.

Socr. Io volea adunque dirvi che ci conveniva esaminare insieme, se noi lasceremmo a' poeti la libertà di usare i racconti imitativi interamente o solo in parte, e quali regole prescriveremmo ad essi per sì fatti racconti, oppure se loro proibiremmo ogni imitazione. Adim. Io sospetto qual sia il vostro disc-

gno. Volete vedere se noi riceveremo o no la tragedia e la commedia nella nostra città. Socr. Può essere, e qualche cosa ancor di più: imperciocchè di presente io non ne so ancor nulla. Ma io andrò ove il soffio della ragione mi spingerà. Adim. Questo è ben detto. Socr. Esaminate ora, o mio caro Adimante, se sia a proposito che i nostri guerrieri sieno imitatori o no. Da ciò che abbiamo detto più sopra non ne segue che ciascuno non può far bene che una cosa sola, e che se si applica a molte non riuscirà in alcuna in modo di rendersi celebre? Adim. Così dev' essere. Socr. La stessa cosa è affatto in risguardo all' imitazione. Il medesimo uomo non può imitar tanto bene molte cose quanto una sola. Adim. No. Socr. Ancor meno potrà egli applicarsi a qualche arte seria e importante, e nel medesimo tempo imitar più cose ed essere imitator di professione; tanto più che il medesimo uomo non può riuscir bene in due imitazioni le quali pare che assai si rassomiglino, come la tragedia e la commedia. Non le chiamavate voi poco fa imitazioni? Adim. Sì, ed avete ragion di dire che non si può essere nel tempo stesso eccellente in questi due generi. Socr. Non si trova altresì alcuno che sia insiememente buon recitatore (1) e buon attore. Adim. Questo è vero. Socr. I medesimi attori pure non sono egualmente buoni per il tragico e per il comico. Or tutto questo che altro è mai che imitazioni? Adim. Niente altro affatto. Socr. Sembrami che i talenti dell'uomo sieno spartiti in porzioni ancora più picciole; di modo che sia impossibile di bene imitar più cose, o di far seriamente le medesime cose che s' imitano. Adim. Niente v' è di più vero.

Socr. Se dunque noi ci teniamo al primo regolamento, per cui i nostri guerrieri liberi d'ogn'altra occupazione, devono applicarsi unicamente a conservare e a difendere la libertà dello stato per tutti i mezzi propri a questo effetto, non conviene ad essi di far nè d'imitare qualsivoglia altra cosa: e se imitano qualche cosa, che imitino pure quel che può condurli al lor fine, vale a dire il coraggio, la temperanza, la santità, la grandezza d'anima e l'altre virtù; che non facciano cosa alcuna vile e vergognosa; che neppure abbiano il desiderio d' imitar cose di tal natura, per timore di non divenir simili a quelli che imi-

(1) Vi è nel greco ραψωδος. I rapsodi erano coloro che recitavano a mente i versi eroici, o di Omero, o di qualche altro poeta. Questo era il loro mestiere. Veggasi l' *Ion* di Platone.

tano. Non avete osservato che l'imitazione, allor quando se ne contrae l'abito sin dalla gioventù, passa ne'costumi, si cangia in natura, e si prende a poco a poco il tuono, i gesti e il carattere di coloro che s'imitano? Adim. Niuna cosa più ordinaria di questa. Socr. Non tolleriamo adunque che coloro di cui prendiamo cura, e che devono essere seguaci della virtù, si occupino ad imitare una donna (1), o sia giovane o vecchia, che si lamenta di suo marito; ovvero piena d'orgoglio e che si eguaglia agli Dei; oppure che si abbandona nelle sue disgrazie alle querele e ai lamenti. Ancor meno la contraffaranno ammalata, amante, o co'dolori del parto. Adim. Senza dubbio. Socr. Che non imitino pure gli schiavi dell'uno e dell'altro sesso nelle azioni proprie alla lor condizione. Adim. No. Socr. Nè gli uomini malvagi e vili, che si strapazzano, s'insultano, e si dicono gli uni agli altri delle villanie, o in tempo di ubbriachezza, o a sangue freddo; nè gli altri discorsi e l'altre azioni in cui queste tali persone mancano a quel che devono a se medesimi e agli altri. Io non credo che debbano pure accostumarsi a contraffare quel che dicono e fanno coloro che sono in furore. Bisogna conoscere i furiosi e i scellerati; ma non conviene rassomigliar loro nè imitarli. Adim. Questo è certo. Socr. Devono forse contraffare i fabbri o qualsivoglia altro operajo, i rematori e i padroni di galera, o per fine altri simili? Adim. Come mai dovrebbero farlo, poichè a loro neppure è permesso di mettere attenzione ad alcuna di queste cose? Socr. E il nitrito (2) dei cavalli, il mugito de'tori, il mormorio de'fiumi, del mare, del tuono, e così del restante: conviene ad essi di contraffar tutto ciò? Adim. No, poichè non vogliamo ch'essi sieno insensati, nè che imitino quelli che sono tali.

Socr. Se ben comprendo il vostro pensiero, vi è una maniera di parlare e di raccontare di cui l'uomo onesto si serve allorchè ha da dir qualche cosa; e ve n'è un'altra tutta differente di cui si servono coloro che sono nati male o male educati. Adim. Quali son queste? Socr. L'uomo onesto, allor quando il suo discorso lo condurrà al racconto di ciò che ha detto o fatto un uomo dabbene, si sforzerà di rappresentarlo nella sua per-

(1) Si sa che le donne non salivano sopra il teatro nè presso i Greci nè presso i Romani.

(2) Quelli che hanno letto Aristofane, hanno potuto vedere che queste ed altre cose simili entravano nell'antica commedia.

Digitized by Google

sona, e non si arrossirà d'una simile imitazione, sopra tutto quando essa avrà per oggetto di dipingerlo in una situazione in cui mostri saviezza e costanza; il che sarà più di rado e con minor applicazione allorchè avrà da rappresentarlo abbattuto per la malattia, vinto dall'amore, in mezzo all'ubbriachezza, o in qualche altra molesta congiuntura. Ma quando si presenterà l'occasione di contraffare qualche persona disprezzabile e indegna di lui, non si abbasserà mai sino ad imitar seriamente un più cattivo di se, se non di passaggio, e quando avrà fatta qualche buona azione: al contrario ne avrà vergogna, perchè non è esercitato ad imitar tal sorta di persone; e vorrebbe del male a se stesso se si dipingesse e si formasse sul modello de' cattivi: avvegnachè siccome li dispregia, così non li imiterà mai, quando non fosse per ridere un momento. Adim. Così dev'essere. Socr. Il suo racconto adunque sarà come quel di Omero, di cui poco fa parlavamo, in parte semplice e in parte imitativo, di modo però che l'imitazione comparisca di raro in tutto il complesso del discorso. Ho io ragione? Adim. Si, in tal tenore deve parlare un uomo di questo carattere. Socr. Rispetto a colui ch'è d'un carattere opposto, quanto più sarà uomo indecente, tanto più sarà inclinato ad imitare il tutto; non crederà cosa alcuna a sè inferiore; per ciò si studierà di contraffare in pubblico tutte le cose che abbiamo annoverate, come il rumore del tuono, de' venti, della grandine, degli assi e delle ruote; il suono delle trombe, de' flauti, delle sampogne e di tutti gli stromenti; il grido de' cani, de' montoni e degli uccelli. Tutto il suo discorso sarà impiegato ad imitare il tuono e l'espressioni altrui, ed appena vi entrerà qualche cosa del racconto semplice. Adim. Questo non può essere altrimenti.

Socr. Tali sono le due sorta di racconti di cui io volea parlare. Adim. Benissimo. Socr. La prima, come vedete, non ammette che pochissimi passaggi; e quando si è trovata l'armonia e il numero (1) che le conviene, non v'è quasi più bisogno d'impiegarne altri, perchè lo stesso tuono e lo stesso numero d'ordinario bastano. Adim. Così è come voi dite. Socr. La se-

(1) *Vi è*, dice Quintiliano, lib. 9, c. 4, *più d'una differenza tra il numero* (*rythmus*) *e la misura* (*metrum*). *Il numero consiste nello spazio de' tempi: e la misura vuole di più un certo ordine* . . . Così un dattilo e un anapesto formano lo stesso ritmo, ma non già la stessa misura. Il ritmo è per la prosa quel che la misura è per i versi.

conda al contrario non ha forse bisogno di tutte l'armonie e di tutti i numeri per bene esprimere quel ch'ella vuol dire, perchè abbraccia tutti i passaggi immaginabili (1)? Adim. Questo è vero. Socr. Ma tutti i poeti, e generalmente quelli che narrano qualche cosa, impiegano l'uno o l'altro di questi racconti, oppure li mischiano insieme. Adim. Così pur conviene. Socr. Che faremo adunque? li riceveremo tutti nella nostra repubblica, oppur ci appiglieremo a qualche genere in particolare? Adim. Se si presta fede alle mie parole, noi ci atterremo al racconto semplice, fatto per rappresentare l'uomo dabbene. Socr. Sì; ma, o mio caro Adimanto, il racconto misto ha molta grazia; e il racconto opposto a quello che voi sceglieresto, piace infinitamente a'fanciulli, a quelli pure che governano la gioventù, e sopra tutti al popolo. Adim. Ve lo accordo. Socr. Forse voi allegherete per ragione, che disconviene al nostro piano di governo, perchè presso di noi non vi è uomo alcuno che riunisca in se stesso i talenti di due o di più uomini, e perchè ciascuno non fa che una cosa sola. Adim. Questa appunto è la mia ragione.

Socr. Per ciò nella sola città nostra il calzolajo è semplicemente calzolajo, e non già ancora piloto; l'agricoltore, agricoltore, e non mai giudice; il guerriero, guerriero, e non mai negoziante; e così degli altri. Adim. Questo è vero. Socr. Se adunque uno di questi uomini abili nell'arte d'imitar tutto e di prendere mille differenti forme, venisse tra noi per farvi ammirare la sua persona e le sue opere, noi gli renderemmo omaggio come ad un uomo divino, stupendo e maraviglioso; ma noi gli diremmo che la nostra città non è fatta per possedere un uomo d'un sì raro merito, e che non ci è permesso di averne di simili. Lo condurremmo civilmente in un'altra città, dopo avergli versato de' profumi sopra la testa ed averlo ornato di bende; e noi ci contenteremmo del poeta e del narratore di storie, più austero e meno aggradevole, ma altresì più utile, il quale imiterebbe il tuono del discorso che conviene all'uomo onesto, e seguirebbe scrupolosamente le formole che ora abbiamo prescritte nel dare il piano dell'educazione de' nostri

(1) *Il cambiamento*, μεταβολη, dice lo stesso Quintiliano nel luogo citato, *è il passaggio da un genere di ritmo a un altro genere*. Mi sono servito della parola *passaggio*, il quale nella musica ha un significato analogo a quello di cui qui si tratta.

guerrieri. Adim. Preferiremmo l'ultimo senza esitare, se ci fosse lasciata la scelta.

Socr. Sembrami, o mio caro amico, che abbiamo trattato a fondo quella parte della musica che risguarda i discorsi e le favole; imperciocchè abbiamo parlato della materia e della forma del discorso. Adim. Sono del vostro parere. Socr. Ci resta a parlare di quell'altra parte della musica che risguarda il canto e la melodia. Adim. Sì. Socr. Non vi è alcuno che non vegga tutto ad un tratto quel che abbiamo a dire in questo proposito e quali regole prescriveremo seguendo i nostri principii. Per me, ripigliò Glaucone sorridendo, non sono già di questo numero. Non potrei dire precisamente a che dobbiamo attenerci sopra questo punto; ma presso a poco ho qualche dubbio. Socr. Siete almeno in istato di dirci che la melodia è composta di tre cose, delle parole, dell'armonia e del numero. Glauc. Oh! per questo sì. Socr. In quanto alle parole, o sia ch'esse sieno messe in musica, o no, non devono forse esser sempre composte secondo le leggi che abbiamo già prescritte? Glauc. Senza dubbio. Socr. Conviene altresì che l'armonia e il numero corrispondano alle parole. Glauc. Sì. Socr. Abbiamo già detto che conveniva bandir dal discorso le doglianze e i lamenti. Glauc. Questo è vero. Socr. Quali sono adunque le armonie lamentevoli? ditemi; avvegnachè voi siete musico. Glauc. Tali sono la lidia mista e l'acuta, ed alcune altre simili. Socr. È d'uopo in conseguenza reciderle come inutili, non solamente agli uomini, ma a quelle donne ancora che si vantano di essere sagge e moderate. Glauc. Sì. Socr. Non v'è cosa più indecente a guerrieri quanto la crapula, la mollezza e l'indolenza. Glauc. Senza alcun dubbio. Socr. Quali sono adunque le armonie molli e usitate ne'conviti? Glauc. La jonica e la lidia, che si chiamano *effeminate*. Socr. Queste armonie possono essere di qualche uso a gente di guerra? Glauc. Di niun uso; per ciò non vi resta altro che la dorica e la frigia.

Socr. Io non ho cognizione di tutte le spezie d'armonie. Mettetene solamente due da parte: l'una forte, e che renda il tuono e l'espressioni d'un uomo di cuore, o sia nella mischia o in qualche altra azion violenta, come quando vola incontro alle ferite e alla morte, o quando è caduto in qualche disgrazia, e che in tutte queste occasioni egli incontra in buon ordine e senza piegare gli assalti della fortuna; l'altra più tranquilla,

Digitized by Google

propria delle azioni pacifiche e volontarie, e che conviene allo stato d'un uomo che invoca gli Dei, che prega, che istruisce, che consiglia gli altri o che cede alle loro preghiere, che ascolta le loro lezioni e i loro avvertimenti, che in conseguenza riesce secondo i suoi desiderii in tutto ciò che intraprende, che lungi dall'insuperbirsi de'suoi successi, si conduce con saviezza e moderazione, e pare sempre contento di quel che gli accade. Riserbateci le due armonie ch'esprimeranno più al naturale il carattere d'un uomo saggio e coraggioso nelle azioni volontarie o involontarie, nella buona o pessima fortuna. Glauc. Quelle che voi domandate sono appunto le due ultime che ho nominate. Socr. Non sapremo adunque che fare ne' nostri canti e nella nostra melodia, di tutte le armonie, nè di tanti strumenti da corda che sono troppo composti; nè permetteremo ad alcun operajo di farne. Glauc. No senza dubbio. Socr. Riceverete voi nella nostra repubblica quelli che fanno e che suonano il flauto? Questo strumento non equivale forse agli strumenti che hanno un maggior numero di corde; e quelli che danno tutti i tuoni che altro sono se non imitazioni del flauto? Glauc. Niente altro affatto. Socr. Così ci resta la lira e il liuto per la città, e la sampogna per la campagna ad uso de' pastori. Glauc. Questo è evidente per quello che abbiamo detto. Socr. Per altro, o mio caro amico, non abbiamo torto di preferire Apollo a Marsia, e gli strumenti di cui questo Dio è l'inventore a quelli del satiro. Glauc. No certamente.

Socr. Per il cane (1), abbiamo ben riformata, senza accorgerci, questa città, che qualche tempo prima dicevamo che nuotava nelle delizie. Glauc. Abbiamo fatto saggiamente (2). Socr. Finiamo di purgarla interamente, e diciamo del numero la stessa cosa che detta abbiamo dell'armonia: che conviene bandire la varietà e la moltiplicità delle cadenze, ricercare quai numeri esprimano il carattere dell'uomo saggio e coraggioso, e dopo averli trovati, assoggettare il numero e l'armonia alle parole e non le parole al numero e all'armonia. Tocca ora a voi

(1) Questo era il giuramento ordinario di Socrate. Alcuni pretendono che sia un giuramento egiziano, e ch'egli per questo intendeva il Dio Anubi; altri che non intendesse se non un cane ordinario, e che fosse in derisione del giuramento *per Giove* e degli altri tanto famigliari a' Greci.

(2) Il Serrano traduce così: *Id vero agimus, quoniam ex hoc temperantiae sermone temperanter agimus.* Tutto questo per tradurre queste due parole greche, σωφρονοῦντες γὰρ πράττομεν.

di dirci quali sieno questi numeri, come avete fatto per le armonie. Glauc. Non mi è facile di soddisfarvi. Vi dirò bensì che tutte le cadenze sono formate di tre tempi, come tutte le armonie risultano da quattro tuoni principali; ma non so poi dirvi quali cadenze convengano a' differenti caratteri che si vogliono esprimere. Socr. Esamineremo in seguito con Damone (1) quali cadenze esprimano la bassezza, l' insolenza, il furore e gli altri vizii, come altresì quelle che convengono alle virtù opposte. Credo di averlo sentito a parlare assai confusamente di certi piedi, ch' egli chiamava *enoplo* (2), *dattilo*, *eroico*, e che ordinava non so come; d' un altro piede che cominciava e finiva con la stessa misura; d' un altro ch' era composto d'una breve e d'una lunga, e che chiamava *jambo* per quanto io credo; e di non so qual altro ch' egli appellava *trocheo*, e che componeva d'una lunga e d'una breve. Ho notato altresì che in alcune occasioni egli approvava o condannava tanto le inflessioni di ciascun piede, quanto i numeri stessi, o non so qual altra cosa che risulta dall'uno e dall'altro (3); imperciocchè non so ben dirvi cosa fosse, ma rimettiamo, come ho detto, a conferir su di ciò con Damone. Sembrami che questa discussione domandi molto tempo: che ne pensate voi? Glauc. Io altresì lo credo.

Socr. Almeno potrete dirmi che il decoro si trova per tutto ov' è la bellezza del numero, e la sconvenevolezza per tutto ove ella non è. Glauc. Senza dubbio. Socr. Ma la bellezza del numero, come pur dell' armonia, segue d' ordinario la bellezza delle parole; perchè, come poco fa dicevamo, il numero e l'armonia sono fatti per le parole, e non le parole per il numero e l' armonia. Glauc. È certo che l' uno e l'altro devono conformarsi al discorso. Socr. Ma il genere dell' elocuzione, e il discorso medesimo, non segue forse il carattere dell'anima? Glauc. Sì. Socr. E tutto il resto accompagna il discorso? Glauc. Sì. Socr. Per ciò la bellezza, l' armonia, la grazia e il numero del discorso, sono conseguenze della *bontà de' costumi*. Per que-

(1) Famoso musico, da cui Socrate imparò la musica.

(2) L' enoplo era, secondo alcuni, lo stesso che il *cretico*, vale a dire un piede composto d' una breve tra due lunghe, come *rideres*; e secondo altri era un numero o ritmo composto di due dattili e d' uno spondeo.

(3) Tutto questo luogo è oscuro e intralciato, perchè Socrate parla tra' denti, come un uomo che mostra di non essere molto istruito su la materia di cui parla. Si vede solamente che trattasi di differenti combinazioni di lunghe e di brevi, per formare i piedi, i ritmi e le cadenze.

sta parola io non intendo la stupidezza, che chiamasi, per una spezie di correttivo, *bontà di costumi*. Intendo il carattere d'un' anima i cui costumi sono veramente belli e buoni. Glauc. Questo è vero. Socr. I nostri giovani guerrieri non devono essi applicarsi in ogni incontro ad esprimere tutte queste qualità nel loro esteriore, se vogliono adempiere a'lor doveri? Glauc. Senza fallo. Socr. Questo altresì è il fine di tutte l'arti, della pittura, della scultura, del ricamo, dell'architettura, e della natura stessa nella produzion delle piante e de' corpi. La grazia o la mancanza di grazia che s'incontra nelle loro opere, ne accresce o ne diminuisce il prezzo; e siccome la mancanza di grazia, di numero e di armonia è il contrassegno ordinario d'un cattivo spirito e d'un cattivo cuore, così le qualità opposte sono l'immagine dell'espressione d'uno spirito e d'un cuore ben fatti. Glauc. La cosa è appunto come voi dite.

Socr. Non sarà dunque impegno nostro di vegliare sopra i poeti, e di costringerli ad offrirci ne' loro versi un modello di buoni costumi, o a non farne? Non converrà ancora aver l'occhio sopra tutti gli altri artefici, e impedir loro di darci, o sia in pittura, o sia in architettura, o in qualsivoglia altro genere, opere che non abbiano nè grazia, nè correzione, nè nobiltà, nè proporzioni? Per quanto spetta a coloro che non potranno fare altrimenti, non proibiremo ad essi di lavorare presso di noi, per timore che i custodi della nostra repubblica, allevati in mezzo a queste viziose immagini come in cattivi pascoli, e nutrendosi, per così dire, ciascun giorno di questa vista, non contraggano al fine qualche gran vizio nell'anima senza accorgersene? Ci conviene al contrario cercare operai abili, e capaci di seguire le tracce della natura del bello e del convenevole, affinchè i nostri giovani, allevati tra le loro opere, come in un'aria pura e sana, ricevano salutari impressioni da tutti gli oggetti che verranno a colpire i loro sensi; e affinchè sin dall'infanzia tutto li porti insensibilmente a imitare, ad amar la retta ragione, e a stabilir tra essa e loro una perfetta armonia. Glauc. Niuna cosa sarebbe da preferirsi a una simile educazione. Socr. Non è forse ancora per questa ragione, o mio caro Glaucone, che la musica (1) è la parte principale del-

(1) Si richiami alla memoria che conviene qui prendere la musica nel significato che già Platon le diede nel libro secondo, cioè per l'unione delle scienze che formano e nobilitano lo spirito.

l'educazione; perchè il numero e l'armonia insinuandosi per tempo nell'anima, se ne impadroniscono, e vi fanno entrare a lor seguito la grazia e il decoro, allorchè questa parte dell'educazione è data come si conviene, mentre che succede il contrario allorchè si trascura? Ed ancora perchè un giovane, allevato come conviene nella musica, coglierà appuntino quel che vi è d'imperfetto e di difettoso nell'opero della natura e dell'arte, e per un sentimento di cui egli non è il padrone, loderà con trasporto quel che vi osserverà di bello, gli darà ingresso nella sua anima, lo farà suo alimento, e così si renderà virtuoso; mentre da un'altra parte egli avrà un dispregio e un'avversion naturale per quello che vi troverà di vizioso, e ciò ancora nell'età più tenera, prima di essere rischiarato dal lume della ragione, la quale non sì tosto lampeggerà, ch'egli si unirà ad essa per quella segreta relazione che la musica avrà posto anticipatamente tra la ragione e lui? Glauc. Ecco, a mio parere, i vantaggi che si hanno in mira allorchè si allevano i fanciulli nella musica.

Socr. Nella stessa guisa adunque che noi non siamo sufficientemente istruiti in ciò che concerne la grammatica se non allora quando niun elemento ci scappa in quell'ammasso di parole in cui s'incontrano, e in qualsivoglia carattere, o sia grande, o sia picciolo, che si trovano scritti, non solamente non crediamo di poter trascurare di farvi attenzione, ma anzi ci applichiamo a riconoscerli da per tutto, perchè senza essere almeno in questa disposizione, non diventeremo mai buoni grammatici. Glauc. Questo è vero. Socr. Nella stessa guisa ancora che se noi non conosciamo le lettere in se stesse, non ne riconosceremo mai l'immagine rappresentata nell'acque o negli specchi, essendo l'uno e l'altro l'oggetto della stessa scienza e dello stesso studio. Glauc. Senza dubbio. Socr. Non è forse il medesimo, per gli Dei immortali, in quello ch'io son per dire: cioè che nè noi nè i guerrieri che ci proponiamo di formare non saremo mai eccellenti musici (1), se non ci addomestichiamo con le idee della temperanza, della fortezza, della generosità, della magnanimità, e dell'altre virtù sorelle di queste idee che si presentano a noi in mille differenti oggetti; se non distinguiamo a

(1) Il musico non è altro, nel linguaggio di Socrate, che il vero filosofo, il quale conosce ed ama il bello e l'onesto in tutto ove egli è.

prima vista esse e le loro immagini da per tutto ove si ritrovano o in grande o in picciolo, senza mai dispregiarne la conoscenza, e persuasi ch'esse, sotto qualunque forma che si presentino, sono l'oggetto della medesima scienza e dello stesso studio? Glauc. La cosa non può essere diversamente.

Socr. In conseguenza, il più bello degli spettacoli per chiunque è capace di gustarlo, sarebbe quello d'un'anima in cui si trovassero tutte le virtù in una perfetta armonia tra di esse e formate su lo stesso modello. Glauc. Si certamente. Socr. Ma quel ch'è bellissimo, è altresì oltre modo amabile. Glauc. Senza alcun dubbio. Socr. Colui ch'è veramente musico non può adunque trattenersi di amar coloro in cui ritrovasse questa bella armonia; ma non amerà mai quelli in cui non la scorgerà. Glauc. Se questa mancanza di armonia fosse nell'anima, io l'accordo; ma se non si trovasse altro che nel corpo, non sdegnerebbe di amarli. Socr. Veggo che voi avete amato, o che presentemente amate qualche persona di questo carattere; ma ditemi: la temperanza e il piacere eccessivo si possono incontrare assieme? Glauc. Come mai ciò potrebbe avvenire, poichè l'eccesso del piacere non intorbida meno l'anima di quel che faccia l'eccesso del dolore? Socr. S'incontra egli almeno coll'altre virtù? Glauc. Neppure. Socr. Non s'accorda piuttosto col trasporto e con la dissolutezza? Glauc. Si. Socr. Conoscete voi un piacer maggiore e più vivo di quello dell'uomo sensuale? Glauc. No: io pur non ne conosco alcuno che sia più forsennato. Socr. Al contrario, l'amore ch'è conforme alla ragione, è un amor saggio e regolato dal bello e dall'onesto. Glauc. Questo è vero. Socr. Non conviene adunque aggiungere a questo amor ragionevole niente di forsennato e niente di dissoluto. Glauc. No. Socr. Dunque la voluttà sensuale non vi deve essere ammessa; e le persone che si amano con un amor ragionevole, devono bandirla assolutamente dal lor commercio. Glauc. Si, Socrate, esse devono escluderla interamente. Socr. Per ciò nello stato di cui noi formiamo qui il piano, ordinerete con una legge espressa, che i contrassegni di benevolenza che l'amante darà all'oggetto amato sieno della stessa natura che quelli d'un padre a suo figliuolo, e per un fine onesto; di modo che nel commercio che avrà con colui per cui s'interessa, non dia mai luogo di sospettare che aspira a qualche cosa di più: altrimenti sarà notato di rustichezza e di stupidità. Glauc. Io vi acconsento, Socr.

Digitized by Google

Sembravi che ci resti ancora qualche cosa da dire intorno alla musica? Il nostro discorso almeno ha finito ove dovea finire, imperciocchè ogni trattenimento sopra la musica deve terminare nell'amor del bello: non è così? Glauc. Sì.

Socr. Dopo la musica noi alleveremo i nostri giovani nella ginnastica. Glauc. Senza dubbio. Socr. Conviene che vi si applichino seriamente a buon'ora e per tutta la vita. Eccovi il mio pensiero su tal proposito: vedete se questo pure è il vostro. Non è già per mia opinione il corpo, per quanto ben formato egli sia, che con la sua virtù renda l'anima buona; anzi al contrario è l'anima, la quale allor quando è buona, dà al corpo per sua propria virtù tutta la perfezione di cui è capace: che ve ne pare? Glauc. Sono del vostro sentimento. Socr. Se dunque dopo di aver coltivata l'anima con la maggior attenzione, le lasciassimo quella di formare il corpo, contentandoci d'indicarle la maniera, per non troppo diffonderci, non faremmo assai bene? Glauc. Sì. Socr. Noi abbiamo già interdetta l'ubbriachezza a'nostri guerrieri; perchè non conviene a niun altro meno che a un guardiano di ubbriacarsi e di non sapere ove egli sia. Glauc. Sarebbe in fatti ridicolo che un guardiano avesse egli stesso bisogno di essere custodito. Socr. In quanto all'alimento, i nostri guerrieri non sono forse tanti atleti destinati al più gran combattimento? Glauc. Sì. Socr. Il modo di vivere degli atleti ordinarii converrebbe ad essi? Glauc. Può essere. Socr. Quella regola di vivere accorda troppo al sonno, e fa dipendere la sanità da picciolissimi accidenti. Non vedete che i nostri atleti passano la vita in dormire, e che per poco che si allontanano dal modo di vivere che fu loro prescritto, cadono in grandi e pericolose malattie? Glauc. Questo tutto dì si vede. Socr. Ci abbisogna un modo di vivere meno scrupoloso per atleti guerrieri, che devono essere come i cani, sempre svegliati, veder tutto e udir tutto, cangiar sovente all'armata cibo e bevanda, soffrire il freddo e il caldo, e in conseguenza avere un corpo esercitato a tutte le fatiche. Glauc. Io penso come voi. Socr. La miglior ginnastica non è forse sorella di quella musica semplice di cui poco fa parlavamo? Glauc. Che dite mai? Socr. Intendo una ginnastica semplice, moderata, e tale come dev'essere, spezialmente per guerrieri. Glauc. In che consiste ella mai? Socr. Si può impararlo da Omero. Voi sapete che su la mensa de' suoi eroi dinanzi a Troja non si mettono mai pesci,

quantunque fossero accampati presso l'Ellesponto, nè vivande bollite, ma solamente arrostite; imbandimento comodo per gente di guerra, a cui è assai più facile di far cuocere immediatamente le lor vivande al fuoco, che di condur seco una batteria di cucina. Glauc. Io sono dello stesso sentimento. Socr. Credo pure che Omero non faccia menzione d'intingoli. Gli atleti medesimi non sanno ancor essi che conviene astenersene, quando si vuol star bene? Glauc. Lo sanno, e se ne astengono.

Socr. Se questo genere di vita vi piace, non approvate adunque i banchetti di Siracusa, nè quella varietà di saporetti tanto alla moda in Sicilia? Glauc. No. Socr. Non credete pure che la ghiottoneria (1) corintiana debba piacere ad uomini che vogliono godere d'una sanità robusta? Glauc. No. Socr. Voi dispregiate altresì le delicatezze sì ricercate dell'Attica? Glauc. Sì. Socr. Può dirsi con ragione che quella moltiplicità e quella delicatezza di vivande sia in risguardo alla ginnastica quel ch'è per la musica una melodia in cui entrano tutti i tuoni e tutti i numeri. Glauc. Questo paragone è giusto. Socr. Qua la varietà produce il disordine, là essa genera la malattia. Nella musica la semplicità rende l'anima saggia, nella ginnastica rende il corpo sano. Glauc. Questo è verissimo. Socr. Ma in una città ove regnano il disordine e le malattie, i giudici e i medici tarderanno forse a divenir necessarii? la giurisprudenza e la medicina non saranno assai presto onorate, allorchè un gran numero di cittadini pieni di ardore si affolleranno intorno ad esse? Glauc. Senza dubbio. Socr. Evvi in una città un contrassegno più sicuro d'una cattiva educazione, quanto il bisogno di medici e di giudici capaci, non solamente per gli artigiani e per il basso volgo, ma ancora per coloro che si vantano d'esser stati allevati come uomini liberi? Non è forse una cosa vergognosa, e una forte prova d'ignoranza, d'esser costretti ad aver ricorso ad una giustizia tolta in prestito, per mancanza di esser giusto da se medesimo, e di stabilire gli altri padroni e giudici del suo diritto? Glauc. Nulla v'è di più vergognoso. Socr. Non è forse ancora una maggior vergogna, non solo di passar tutta la sua vita dinanzi a' tribunali per sollecitare e sostener le liti, ma di avere altresì così poca cognizione del vero merito, che

(1) Vi è un giuoco di parole nel greco, dove κορη significa pure una giovinetta.

si faccia un mestiere della cavillazione, come se fosse una qualche cosa assai pregevole il sapere tutti i rigiri e tutte le astuzie, e di ricorrere ad ogni sorta di sutterfugi per sottrarsi da istanze legittime, in occasioni in cui spesso non trattasi se non che del più vile interesse: e tutto questo perchè non si vede ch'è infinitamente più bello e più vantaggioso di oprare in modo che si abbia bisogno che un giudice vegli a posta per noi. Glauc. Questo è, come voi dite, il colmo della vergogna.

Socr. È forse meno vergognoso il ricorrere di continuo al medico fuor del caso di ferite e di qualche malattia passeggiera, il riempirsi il corpo d'umori e di gonfiezze con quella vita molle e sfaccendata che abbiamo descritta, e l'avere obbligato i discepoli di Esculapio ad inventare per queste malattie i nuovi termini di *gonfiature* e di *catarri?* Glauc. È vero che questi termini sono novelli e straordinarii. Socr. E sconosciuti, per quanto io posso credere, fino a' tempi d'Esculapio. (Iliad. l. 11, v. 623.) Quello che mi fa così giudicare si è, che i suoi due figliuoli che si trovarono all'assedio di Troja, e ch'erano presenti allorchè si diede ad Euripilo ferito una pozione fatta di vino di Smirna, di farina e di cascio, tutte cose proprie a generare la pituita, non sgridarono colei che la presentò, nè Patroclo che avea medicata la sua piaga. Glauc. Eppure quella era una strana pozione per un uomo in tal stato. Socr. Ne giudicherete diversamente, se fate riflessione che prima di Erodico i discepoli di Esculapio non si servivano di questa maniera, che oggi è tanto alla moda, di condurre come per mano le malattie. Erodico era stato maestro di ginnasio: divenuto infermiccio, fece un mescuglio della medicina e della ginnastica, di cui si servì primieramento per tormentarsi, e in seguito per tormentarne molti altri. Glauc. Come mai questo? Socr. Col procurarsi una morte lenta: imperciocchè, siccome la sua malattia era mortale, nè potea interamente guarirla, si ostinò a seguirla passo passo, trascurando ogni altra cosa per dare ad essa tutta la sua attenzione, e sempre divorato dalle inquietudini, per poco che si allontanasse dal suo modo di vivere; di maniera che a forza d'industria e di attenzioni giunse sino alla vecchiaja, trascinando una vita languente. Glauc. L'arte sua così gli rese un bel servigio.

Socr. Lo meritava assai, per aver saputo che non fu già nè per ignoranza, nè per mancamento di esperienza che Esculapio non trasmettesse a' suoi discendenti questo metodo di curare le

malattie; ma perchè sapea che in ogni stato ben regolato ciascuno ha il suo impiego a cui bisogna ch' egli adempisca, e che niuno ha il tempo di passar la sua vita ne' rimedi. Noi stessi veggiamo quanto sia ridicolo questo abuso nelle persone ch' esercitano qualche mestiere; ma ne' ricchi e ne' pretesi felici non ce ne accorgiamo. Glauc. Come mai di grazia? Socr. Se un falegname cade malato, domanderà al medico un vomitatorio, si libererà dal suo incomodo purgandosi per le basse parti, oppure, se sarà d' uopo, impiegandone il ferro e il fuoco. Ma se a lui si prescrivesse un lungo governo, e se gli mettessero intorno alla testa degli empiastri, e tutte l' altre cose che vanno in seguito, egli direbbe subito che non ha tempo da perdere così malato, e che gli è più vantaggioso di morire che di rinunziare al suo lavoro per non occuparsi in altro che nel suo male: per ciò egli licenzierebbe il medico, e ripigliando il suo metodo di vita ordinario, o ricupererebbe la sanità e attenderebbe al suo mestiere, oppure, se il suo corpo non potesse resistere allo sforzo della malattia, verrebbe la morte a soccorrerlo e lo trarrebbe da ogni imbarazzo. Glauc. Questa maniera di curar le malattie pare che convenga a tal sorta di gente. Socr. E perchè mai? Non è forse perchè hanno un mestiere, senza l' esercizio del quale non possono vivere? Glauc. Senza dubbio. Socr. Al contrario il ricco, per quanto dicesi, non ha impiego alcuno a cui non possa rinunziare senza rinunziare alla vita. Glauc. Così dicesi. Socr. Ma come! Non udiste mai quel che dice Focilide, *che conviene coltivar la virtù in tutto il tempo della vita?* Glauc. Credo di averlo già sentito a dire. Socr. Non contrastiamo a Focilide la verità di questa massima; ma veggiamo da noi stessi se, supposto che il ricco debba applicarsi alla virtù, e supposto che colui il quale trascura questo studio non sia degno di vivere, veggiamo, dissi, se questa vaghezza (1) di

(1) Il testo greco è sicuramente corrotto in questo luogo. La forza del senso ch'io credo di avere incontrato nella traduzione, mi porta a leggere così: Αλλ' ημας αυτους διδαξωμεν ποτερον [ει μελετητεον τουτο τω πλουσιω, και αβιωτον τω μη μελετωντι], η νοσοτροφια τεκτονικη μεν και ταις αλλαις τεχναις εμποδιον τη προσοχη του νουτο δε Φωκυλιδου παρακελευομα ουδεν εμποδιει. Sed nosmetipsos doceamus, utrum (si illud *virtutem* exercere dives debeat, nec sit vivendum ei qui in hanc rem non incumbit) haec morborum alendorum ratio, impediat, ne animus adhibeatur materiariae fabricae, ceterisque artibus, non obstet autem quominus Phocylidis praeceptum impleatur.

nudrire in casa propria la malattia, che impedisce il falegname e gli altri artigiani di attendere al lor mestiere, non impedisca altresì di compiere il precetto di Focilide. Glauc. Nulla reca maggior ostacolo quanto questa cura smoderata del proprio corpo, che oltrepassa le regole della ginnastica. Socr. Questa cura è in fatti molestissima sì nell'amministrazione degli affari domestici, come in quella degli affari pubblici, tanto in guerra che in pace; ma il più fastidioso si è, ch'essa è incompatibile con lo studio di qualsivoglia scienza, con la meditazione e con la riflessione. Di continuo alcuni s'immaginano di avere mali di testa e abbagliamenti, de'quali non mancano di attribuir la cagione alla filosofia: di modo che ovunque tal cura si trova, impedisce di esercitarsi nella virtù e di studiarla, perchè fa in maniera che si creda di essere sempre malato, e che non si cessi di lamentarsi della propria cattiva salute. Glauc. Così dev'essere.

Socr. Diciamo adunque che queste sono quelle ragioni che hanno determinato Esculapio a non esercitare la medicina che sopra coloro i quali, essendo d'una buona complessione e menando una vita frugale, sono sorpresi da qualche malattia passaggiera; ed a scacciar le cagioni del male con pozioni, o a reciderle con incisioni, senza cangiar nulla del loro metodo ordinario di vita, affinchè la repubblica non ne soffrisse alcun danno: che in risguardo de'corpi internamente male affetti, non ha giudicato a proposito d'intraprendere a prolungare la lor vita e le lor sofferenze con un modo di vivere ordinato, con le intromessioni ed espulsioni usate a tempo, nè di metterli nel caso di dare allo stato de'sudditi che rassomigliassero ad essi: che finalmente ha creduto che non conveniva curar coloro che per la lor pessima costituzione non possono giungere al termine ordinario della vita segnato dalla natura, perchè ciò non era vantaggioso nè ad essi nè allo stato. Glauc. Voi fate d'Esculapio un gran politico. Socr. È evidente ch'egli era tale, e i suoi figliuoli ne sono la prova. Non vedete voi con qual bravura abbiano oprato nell'assedio di Troja, e come nell'esercizio della lor arte abbiano seguito le regole che poco fa ho dette? Non vi sovviene che quando Menelao fu ferito da Pandaro con una freccia, si contentarono *di succhiare la piaga e di mettervi una fascia* (Iliad. 4, v. 218), senza prescrivere ad esso e ad Euripilo quel che conveniva bere o mangiare? Sapeano che i rimedi

semplici bastavano per sanare que' guerrieri, che prima delle lor ferite erano sobri e d'un buon temperamento, quand'anche avessero bevuto e mangiato com'erano soliti: rispetto poi a coloro che sono soggetti alle malattie e all'intemperanza, non hanno creduto che fosse di loro interesse nè dell'interesse pubblico che ad essi si prolungasse la vita, nè che la medicina fosse fatta per essi, nè che dovessero prenderne cura, ancorchè fossero più ricchi di quel ch'era Mida. Glauc. Voi dite cose maravigliose de' figliuoli d'Esculapio.

Socr. Non dico niente che non sia avvenuto; eppure i poeti tragici e Pindaro non sono del nostro sentimento. Dicono d'Esculapio ch'era figliuolo d'Apollo, e nel medesimo tempo che si lasciò indurre col denaro a guarire un uomo ricco attaccato da una malattia mortale, e che per tal motivo fu colpito da un fulmine. Noi per quello che abbiamo detto più sopra non presteremo fede alle due parti di questo racconto. Diremo bensì che se Esculapio era figliuolo di un Dio, non era avido d'un sordido guadagno; oppure che, se n'era avido, non era figliuolo d'un Dio. Glauc. Avete ragione, o Socrate; ma rispondetemi: non è d'uopo che la nostra città sia provveduta di buoni medici, e possono essi divenir tali in altra maniera che coll'affaticarsi sopra ogni sorta di temperamenti buoni e cattivi? parimenti si può esser buon giudice se non si ebbe a trattare con ogni sorta di caratteri? Socr. Senza dubbio, voglio che abbiamo buoni medici e buoni giudici; ma sapete voi chi io intenda per questi? Glauc. No, se non lo dite. Socr. Questo è appunto quello ch'ora farò. Voi avete compreso nella stessa questione due cose assai diverse. Glauc. Come? Socr. Quegli diverrebbe un medico abile, che dopo avere imparato fondatamente i principii della sua arte, si fosse esercitato fin dalla sua giovinezza sopra un gran numero di corpi malissimo affetti; quegli che in se stesso fosse d'una complessione malsana, e fosse stato soggetto ad ogni sorta di malattie; imperciocchè non è già per via del corpo (1) che i medici guariscono il corpo: altrimenti non sarebbe mai malato; ma per via dell'anima, che non può guarire come conviene qualsivoglia male, se ella medesima è malata (2). Glauc. Questo è giusto.

(1) Se il corpo altrui potesse guarire il mio, il mio potrebbe guarirsi da se stesso: se potesse guarirsi da se medesimo, maggiormente potrebbe prevenire le sue malattie; così non sarebbe mai malato.

(2) Socrate vuol dire che l'anima del medico e quella che guarisce l'in-

Socr. All' opposto il giudice dovendo governare per mezzo della sua propria l'anima altrui, non è di bisogno che per tempo abbia frequentato gli uomini corrotti e perversi, nè ch'abbia egli medesimo commesso ogni sorta di delitti, a fine di poter conoscere tutto ad un tratto l'ingiustizia degli altri per mezzo della sua propria, come il medico giudicherebbe dalle sue malattie di quelle degli altri. Bisogna al contrario che la sua anima sia pura ed esente di vizio, a fine che la sua bontà gli faccia discernere più sicuramente quello ch'è giusto. Per ciò gli uomini dabbene nella lor gioventù sono semplici, e sottoposti ad esser sedotti dagli artifizii de' cattivi, perchè non provano in se stessi nulla di quel che passa nel cuor de' malvagi. Glauc. È vero che spesso succede ad essi di essere ingannati. Socr. Laonde un giovanetto non potrebbe esser buon giudice. Bisogna che l'età l'abbia reso maturo, ch'abbia imparato tardi cosa sia l'ingiustizia, che l'abbia studiata lungo tempo, non in se medesimo, ma negli altri, e che distingua il male dal bene piuttosto per via della cognizione e della riflessione, che per sua propria sperienza. Glauc. Un giudice di questo carattere sarebbe assai capace. Socr. Senza dubbio: e di più, sarebbe un *buon* giudice; ch'è appunto quello che voi mi chiedevate. Imperciocchè quegli che ha l'anima buona, è buono. Per ciò che spetta a quegli uomini scaltri e sospettosi, consumati nell'ingiustizia, e che si credono abili e prudenti, non compariscono tali se non quando sono co' loro simili, perchè la loro propria coscienza li avvertisce di stare in guardia contro di essi. Ma quando si trovano con uomini dabbene già avanzati in età, allora il lor cattivo carattere apparisce nelle lor diffidenze e ne' loro sospetti intempestivi; si vede che ignorano cosa sia l'equità e la sincerità, per mancanza di avere in se stessi un modello di queste virtù; e se sono tenuti piuttosto per abili che per ignoranti, agli occhi loro e a quelli del volgo, ciò avviene perchè hanno più commercio co' malvagi, che con gli uomini dabbene. Glauc. Questo è in tutto verissimo.

Socr. Non è adunque un giudice di questo carattere quello che ci abbisogna, ma un giudice tale appunto come io da principio l'ho dipinto. Imperciocchè la malvagità non può conoscere

fermo. Se dunque quest'anima medesima è malata, vale a dire ignorante e poco versata nella sua arte, non potrà mai guarire alcuno.

scersi a fondo da se medesima, nè conoscere la virtù; ma la virtù ajutata dalla riflessione e da un lungo uso degli uomini, si conoscerà da se stessa e conoscerà il vizio. Per ciò la vera prudenza è la porzione ereditaria dell'uomo virtuoso, e non del malvagio. Glauc. Io pure penso come voi. Socr. Stabilirete in conseguenza nella nostra repubblica una medicina ed una giurisprudenza simili a quelle che ora abbiamo detto, le quali verranno poi limitate dall'attenzion di coloro che hanno ricevuto dalla natura un corpo sano e una bell'anima. Per quanto spetta a coloro il cui corpo è mal composto, si lasceranno morire; e si puniranno con la morte i cattivi incorrigibili. Glauc. Questo è il maggior vantaggio che possa farsi a queste persone, e allo stato. Socr. È evidente che i nostri giovani allevati ne' principii di quella musica semplice che fa nascere nell'anima la temperanza, faranno in modo di non avere alcun bisogno della giurisprudenza. Glauc. Senza dubbio. Socr. E seguendo le medesime regole per la ginnastica, potranno far di meno de' medici, toltone il caso della necessità. Glauc. Così io penso. Socr. Negli esercizii del corpo che faranno, sopra ogni altra cosa si prefigeranno di accrescere e di risvegliare il lor coraggio, piuttosto che di aumentare le loro forze, ad esempio degli altri atleti che non hanno altra mira, e che non tengono un certo metodo di vivere, che per divenir più robusti. Glauc. Benissimo.

Socr. Credete voi, o mio caro Glaucone, come molti altri se l'immaginano, che la musica e la ginnastica sieno state stabilite, l'una per dar forma all'anima, l'altra per dar forma al corpo? Glauc. Perchè mi fate questa domanda? Socr. Perchè mi pare che l'una e l'altra sieno state stabilite principalmente per l'anima. Glauc. Come mai questo? Socr. Avete osservato mai la disposizione del carattere di coloro che si sono applicati in tutta la lor vita solamente alla ginnastica o alla musica? Quanto mai gli uni sono duri e feroci, gli altri molli ed effeminati? Glauc. Ho notato che coloro che si danno puramente alla ginnastica, contraggono d'ordinario molta ferocia; e che coloro i quali non hanno coltivato altro che la musica, sono d'una mollezza che non fa loro onore. Socr. Eppure quella ferocia non può venire se non che da un naturale ardente e pieno di fuoco, che produrrebbe il coraggio e la grandezza d'animo, se fosse ben coltivato; ma che, allorquando s'irrigidisse troppo, degenera in durezza ed in brutalità. Glauc. Io pur così penso. Socr. E

quella dolcezza non è forse il contrassegno d'un carattere filosofo? Se voi la rilassate troppo, si cangia in mollezza; ma se si coltiva come conviene, diventa civiltà e modestia. Glauc. Questo è vero. Socr. Or noi vogliamo che i nostri guerrieri riuniscano in se questi due caratteri. Glauc. Si. Socr. Bisogna adunque trovare il modo di accordarli insieme. Glauc. Senza dubbio. Socr. La lor consonanza rende l'anima nel tempo stesso coraggiosa e moderata. Glauc. Si. Socr. La lor discordia la rende molle o feroce. Glauc. Non v'è dubbio. Socr. Dunque allor quando un uomo dandosi interamente alla musica, sopra tutto a quelle armonie dolci, molli e lugubri, la lascia insinuarsi ed entrar dolcemente nella sua anima per il canal dell'udito, e passa tutta la sua vita solleticato per dir così e incantato dalla bellezza del canto, non è vero che il primo effetto della musica è di addolcire il suo coraggio, presso a poco come si ammollisce il ferro, e di piegare quell'inflessibilità che lo rendea prima inutile o d'una corrispondenza difficile? Ma s'egli continua ad abbandonarvisi con trasporto, quel medesimo coraggio si discioglie e si liquefà a poco a poco, la sua anima si snerva, e non è più che un guerriero molle e codardo. Glauc. Avete ragione. Socr. Questo effetto non tarderà molto a succedere, s'egli ha ricevuto dalla natura un'anima debole e molle. Se egli è naturalmente coraggioso, ben presto il suo coraggio venendo a indebolirsi, diventa stizzoso, il menomo motivo l'irrita e lo pacifica; e in vece di essere coraggioso, egli è stravagante, fantastico e collerico. Glauc. Questo è vero.

Socr. Che lo stesso uomo s'applichi alla ginnastica, che si eserciti, che mangi molto, e che trascuri interamente la musica e la filosofia; il suo corpo non prenderà forse subito forze? Non diverrà più ardito, più coraggioso e più intrepido di prima? Glauc. Senza dubbio. Socr. Ma se non fa niente altro, e se non ha commercio alcuno con le Muse, la sua anima, che sentiva forse dentro di se medesima un desiderio d'imparare, non essendo coltivata da alcuna scienza, da alcuna ricerca, da alcuna conversazione, nè da alcun'altra parte della musica, non diverrà forse insensibilmente debole, sorda e cieca, a cagione della poca cura ch'essa prende di risvegliare, di conservare e di purificare gli organi delle sue cognizioni? Glauc. La cosa dev'esser così. Socr. Eccolo adunque divenuto nemico delle lettere e delle Muse. Non si serve più della strada della persua-

sione per giungere a' suoi fini; ma, simile ad una bestia feroce, adopra in ogni occasione la forza e la violenza. Vive nell' ignoranza e nella rustichezza, senza grazia e senza civiltà. Glauc. Questo è come voi dite. Socr. Per tanto non è già per coltivare l' anima e il corpo (imperciocchè se quest' ultimo ne trae qualche vantaggio, ciò non avviene che occasionalmente); ma per coltivare l' anima sola, e perfezionare in essa il coraggio e lo spirito filosofico, che gli Dei hanno regalato gli uomini della musica e della ginnastica, e per accordarli insieme, stendendoli e allentandoli a proposito e in un giusto grado. Glauc. È verisimile che tale sia stata l' intenzion degli Dei. Socr. Colui dunque che ha trovato il giusto temperamento di queste due arti, e che le applica, come conviene, alla sua anima, merita assai più il nome di musico, e possede assai meglio la scienza delle consonanze, che colui la di cui arte si ristringe ad accordare uno strumento. Glauc. Senza dubbio, o caro Socrate.

Socr. La nostra repubblica, o mio dolce Glaucone, potrà ella sussistere, se non ha alla sua testa un uomo di questo carattere per governarla? Glauc. No; assolutamente ne ha bisogno d' uno. Socr. Eccovi presso a poco compiuta l' educazione della nostra gioventù; avvegnachè sarebbe inutile di estenderci quivi sopra ciò che risguarda la danza, la caccia, i combattimenti ginnici e i combattimenti a cavallo. È cosa evidente che in tutto ciò conviene seguire i principii che abbiamo stabiliti, e che non sarà difficile di prescriverne le regole. Glauc. Non credo mai che ciò sia malagevole. Socr. Di presente che abbiamo noi da regolare? Non è forse la scelta di coloro che devono comandare o ubbidire? Glauc. Si. Socr. È cosa chiara che i vecchi devono comandare e i giovani ubbidire. Glauc. Non v' è opposizione alcuna. Socr. E che tra i vecchi conviene scegliere i migliori. Glauc. Si. Socr. Quali sono i migliori agricoltori? Quelli senza dubbio che meglio intendono l' agricoltura. Glauc. Si. Socr. I migliori guardiani dello stato saranno dunque altresì i più esatti e i più vigilanti? Glauc. Si. Socr. Bisogna per ciò che con la prudenza e l' autorità necessaria, abbiano molto zelo per il ben pubblico. Glauc. Senza dubbio. Socr. Ma gli uomini s' interessano d' ordinario per ciò che amano. Glauc. Si. Socr. E si amano quelle cose, gl' interessi delle quali sono inseparabili da' nostri, dalla felicità o dalla disgrazia delle quali si è persuaso che dipende la nostra fortuna o la nostra

sciagura. Glauc. Questo è vero. Socr. Scegliamo adunque tra tutti i custodi quelli che dopo un maturo esame ci saranno sembrati in tutta la lor vita pieni di zelo per fare ciò che hanno creduto essere di ben pubblico, e che nulla mai potè indurli ad operare contro gl' interessi dello stato. Glauc. Ecco appunto coloro di cui abbiamo bisogno. Socr. Io credo che sarà bene di tener l' occhio sopra di essi nelle loro differenti età, di osservare se sono costantemente fedeli a questa massima, e se la seduzione o la violenza ha mai fatto perdere ad essi di vista l' obbligazione di faticare per il ben pubblico. Glauc. Come mai la perderebbero di vista?

Socr. Ora ve lo spiegherò. Le opinioni ci escono dallo spirito con pieno gradimento, o nostro malgrado. Noi rinunziamo con pieno gradimento alle opinioni false, allorchè veniamo disingannati; e abbandoniamo con dispiacere quelle che sono vere. Glauc. Concepisco agevolmente la prima maniera, ma non comprendo la seconda. Socr. Come? non concepite che gli uomini rinunziano al bene con pena e al mal con piacere? Non è forse un male l' allontanarsi dalla verità, e un bene il rincontrarla? Or non è appunto un rincontrarla l'avere un' opinion giusta di ciascuna cosa? Glauc. Avete ragione. Concepisco che gli uomini rinunziano mal volontieri alle opinioni vere. Socr. Questa disgrazia non può dunque succedere ad essi che o per sorpresa, o per incantesimo, o per violenza. Glauc. Io non v'intendo. Socr. Mi servo apparentemente di espressioni straordinarie. Per *sorpresa* intendo la dissuasione e la dimenticanza. Questa è l'opera del tempo, e quella delle ragioni altrui che occupano il luogo delle nostre. Or ni' intendete? Glauc. Sì. Socr. Per *violenza* intendo la tristezza e il dolore che obbligano alcuni a cambiar sentimento. Glauc. Concepisco ancor questo ed avete ragione. Socr. Voi vedete, come io credo, agevolmente che l'*incantesimo* opera sopra di coloro che cangiano opinione, sedotti da' vezzi del piacere o dal timore di qualche male. Glauc. Senza dubbio, e si può risguardare come un incanto tutto ciò che ci fa illusione.

Socr. Tocca dunque a noi di osservare, come poco fa io diceva, coloro che si mostreranno i più fedeli alla massima, che si deve far tutto ciò che si giudica essere di ben pubblico; di provarli sin dall' infanzia, mettendoli in quelle circostanze in cui potrebbero più facilmente dimenticarsi di questa massima e lasciarsi ingannare; di scegliere quello che la conserverà più fe-

Digitized by Google

delmente nella sua memoria e che sarà più difficile di sedurre, e di rigettar gli altri. Non è così? Glauc. Sì. Socr. Di metterli in seguito alla prova delle fatiche e del dolore, e di vedere come lo sopporteranno. Glauc. Benissimo. Socr. In fine, di tentare il prestigio e la seduzione; di fare con essi quel che si fa co' cavalli giovani, che si espongono allo strepito e al tumulto, per vedere se sono paurosi: di trasportarli, allorchè sono ancor giovani, nel mezzo degli oggetti terribili o seducenti; e di provare con maggior attenzione di quella per cui provasi l'oro col fuoco, se in tutti questi incontri l'allettamento niente possa sopra di loro; se, sempre attenti a vegliare sopra di se medesimi, e a ritener le lezioni di musica che hanno ricevute, facciano vedere in ogni lor condotta che la loro anima è regolata secondo le leggi del numero e dell'armonia; e che sieno tali in una parola, quali esser devono per servire utilmente alla sua patria e per essere utili a se medesimi. Noi stabiliremo capo e guardiano della repubblica colui che nell'infanzia, nella gioventù e nell'età virile sarà passato per tutte queste prove e ne sarà uscito puro; lo colmeremo di onori in tutta la sua vita, e gli alzeremo dopo la sua morte una magnifica tomba, con tutti gli altri monumenti che possono illustrare la sua memoria. Coloro poi che non saranno di questo carattere, noi li riproveremo. Ecco, per quanto sembrami, o mio caro Glaucone, all'ingrosso (1) e confusamente in qual maniera noi dobbiamo condurci nella scelta de' nostri capi e de' nostri guardiani. Glauc. Io sono del vostro parere. Socr. Non sono forse questi quelli che si devono risguardare come i veri e i primi guardiani dello stato, sì rispetto a' nemici che a' cittadini, per togliere a questi la volontà e a quelli il potere di nuocergli: non essendo i giovani, a cui davamo il titolo di guardiani, altro che ministri ed esecutori delle volontà de' magistrati? Glauc. Io così penso.

Socr. In qual maniera di presente ci condurremo per dare ad intendere a' magistrati, o almeno agli altri cittadini, una di quelle menzogne che abbiamo detto essere d'una grande utilità, allorchè si sa adoprarle a proposito? Glauc. Qual è di grazia questa menzogna? Socr. Non è già nuova, poichè ebbe la sua

(1) Parlerà più a lungo dell'educazion de' magistrati ne' libri VI e VII. Qui non fa altro che abbozzarla.

origine in Fenicia; e da quanto dicono i poeti, che ne sembrano persuasi, è un fatto reale accaduto già in moltissimi luoghi. Ma non è succeduto a' giorni nostri: e non so pure se accaderà giammai. Non è già una picciola faccenda l'intraprendere di persuader alcuno della sua realità. Glauc. Quanta difficoltà provate mai a dirci cosa sia questo. Socr. Quando l'avrete inteso, vedrete che ciò non è senza ragione. Glauc. Dite, e non temiate nulla. Socr. Or ve lo dirò: ma in verità non so ove io abbia a prendere l'ardire e l'espressioni di cui ho bisogno. M'ingegnerò in prima di persuadere a' magistrati e a' guerrieri, dipoi al rimanente de' cittadini, che non hanno ricevuto se non che in sogno l'educazione che loro abbiamo data; che in fatti sono stati allevati e formati nel seno della terra, essi, le loro armi, e tutto ciò che loro appartiene; che dopo di averli formati, la terra lor madre li ha messi alla luce; che perciò devono risguardar la terra che abitano come lor madre e lor nutrice, difenderla contro chiunque ardisce attaccarla, e trattar gli altri cittadini come lor fratelli, usciti com'essi dalla terra. Glauc. Non era senza ragione che voi sulle prime titubaste di raccontarci questa favola.

Socr. Ve l'accordo. Ma giacchè ho cominciato, ascoltate il restante. Voi siete tutti fratelli, io direi ad essi; ma il Dio che vi ha formati, ha fatto entrar l'oro componendo quelli tra voi che sono propri a governare gli altri. Per la qual cosa essi sono i più preziosi. Egli ha frammischiato l'argento formando i guerrieri; e il ferro e il rame nella formazion degli agricoltori e degli altri artigiani. Poichè adunque voi tutti avete un'origine comune, avrete d'ordinario de' figliuoli che vi rassomiglieranno. Ma potrà succedere che un cittadino della stirpe d'oro abbia un figliuolo della schiatta d'argento, che un altro della prosapia d'argento metta al mondo un figliuolo della razza d'oro, e che la stessa cosa avvenga in risguardo all'altre stirpi. Or questo Dio ordina principalmente a' magistrati di mettere attenzione sopra tutto al metallo di cui l'anima di ciascun fanciullo è composta. E se i loro propri figliuoli hanno qualche mistura di ferro o di rame, non vuole che facciano grazia ad essi, ma che li rileghino nello stato che lor conviene o di artigiano o di agricoltore. Vuole altresì che se questi ultimi hanno de' figliuoli che tengano dell'oro o dell'argento, sieno allevati, questi alla condizion di guerrieri, e quelli alla dignità di magistrati: perchè vi è un oracolo che dice, che la repubblica perirà allor

quando essa sarà governata dal ferro o dal rame. Sapete voi qualche mezzo d'insinuare ad essi che questa favola è una verità? Glauc. Non veggo mezzo alcuno di convincere coloro di cui noi parliamo; ma credo che si possa persuaderlo a' lor figliuoli e a quelli che nasceranno in seguito. Socr. Capisco quel che voi volete dire, e ciò ci basterà per ispirare in essi l'amor della patria e de' loro concittadini. Questa invenzione avrà quel successo che piacerà alla fama di darle (1).

Armiamo ora questi figliuoli della terra, e facciamoli marciare sotto la condotta de' loro capi. Che si accostino, e che scelgano nel nostro stato un luogo per accampare, da cui più agevolmente possano reprimere le sedizioni interne e rispingere gli attacchi esterni, se il nemico viene come un lupo a lanciarsi sopra la greggia. Che dopo aver piantato il lor campo, e fatti i convenevoli sagrifizi, inalzino per se le tende. Non è così? Glauc. Senza dubbio. Socr. Tali però che possano difenderli dal freddo e dal caldo. Glauc. Non vi è opposizione; imperciocchè voi parlate apparentemente delle abitazioni. Socr. Sì, delle abitazioni di guerrieri, e non di banchieri. Glauc. Qual differenza vi mettete voi? Socr. Or ve la spiegherò. Non vi sarebbe cosa più lagrimevole e più vergognosa per i pastori, quanto il nudrire per la guardia delle lor greggi cani, che l'intemperanza, la fame, o qualche altro disordinato appetito, portasse a nuocere alle greggi a lor confidate, e a divenir lupi di cani che dovrebbero essere. Glauc. In fatti questo sarebbe assai doloroso. Socr. Dunque proccuriamo in ogni modo che i nostri guerrieri non facciano lo stesso in risguardo agli altri cittadini, tanto più che hanno la forza in mano; e che in vece di essere lor difensori e lor protettori, non divengano loro padroni e tiranni. Glauc. Bisogna prevenire questo disordine. Socr. Ma la più sicura maniera di prevenirlo, non è forse di dar loro un'educazione eccellente? Glauc. L'hanno già avuta. Socr. Non vorrei ancora assicurarlo, o mio caro Glaucone. Quel che vi è di certo si è, come poco fa dicevamo, che una buona educazione, qualunque ella siasi, è necessaria ad essi per il punto il più importante, ch'è di avere dolcezza, e tra di loro, e verso quelli ch'essi sono incaricati di difendere. Glauc. Questo è

(1) Vale a dire, che passando con lo spargersi di bocca in bocca, riconoscerà il suo buon successo dalla cura che si prenderanno i magistrati di divulgarla.

vero. Socr. Oltre a questa educazione, ogni uomo sensato converrà, che le loro case e le possessioni che si assegneranno ad essi devono esser tali, che in nulla abbiano ad impedire che non sieno guardiani eccellenti, e che non li inducano a nuocere a' loro concittadini. Glauc. Avrà ragion di accordarlo.

Socr. Considerate ora se il genere di vita e la specie di alloggio che ad essi io propongo sia propria per questo fine. Voglio primieramente che niun d'essi abbia cosa alcuna che sia di lui solo, purchè non sia assolutamente necessaria. Che non abbiano in conseguenza nè casa, nè magazzino, in cui ciascuno non possa entrare. Per quanto appartiene all'alimento convenevole a guerrieri sobrii e coraggiosi, gli altri cittadini saranno incaricati di somministrarlo ad essi come una giusta ricompensa de' lor servigi, di modo che in ciascun anno non abbiano nè troppo nè troppo poco. Che si ragunino nel tempo del convito in sale comuni a ciò destinate (1), e che vivano insieme come devono vivere i guerrieri al campo. Che si faccia sapere ad essi che gli Dei hanno messo nella lor anima oro ed argento divino; che non hanno in conseguenza bisogno alcuno dell'oro e dell'argento degli uomini; che non è permesso ad essi di macchiare il dominio di quest'oro immortale con la mescolanza dell'oro terrestre; che l'oro ch'essi hanno è puro, mentre che quello degli uomini è stato in ogni tempo la sorgente di moltissimi delitti; e che in tal guisa essi sono i soli tra i cittadini a cui sia vietato di maneggiare, e di toccare ancora, ed oro ed argento, di abitare sotto il medesimo tetto con questi metalli, di metterne sopra i loro vestimenti, e di bere in tazze d'oro o d'argento. Che questo è l'unico mezzo di conservar se stessi e lo stato. Ma tosto che avranno in proprietà terre, case e denaro, di guardiani che sono diverranno economi ed agricoltori; di difensori dello stato, suoi nemici e tiranni; passeranno la vita a scambievolmente odiarsi, a tendersi aguati gli uni agli altri, ed avranno più a temere de' nemici interni che di quelli al di fuori. Che allora essi e la repubblica correranno a gran passi verso la lor rovina. Ecco le ragioni che m'hanno impegnato a fare questo regolamento circa l'alloggio e le possessioni de' nostri guerrieri. Ne faremo noi una legge o no? Glauc. Io vi acconsento.

(1) Si vede, senza ch'io lo dica, che ciò è tratto dalle leggi di Licurgo.

LIBRO QUARTO

ARGOMENTO.

L'educazione della gioventù essendo compiuta, la repubblica è costituita. L'opulenza e la povertà ne saranno egualmente sbandeggiate. Essa sarà saggia, poichè è governata da un picciol numero d'uomini scelti e buoni consiglieri. Sarà forte, poichè l'educazione ha scolpito la giustizia nel cuor de' guerrieri: essi sanno ciò che bisogna temere e ciò che bisogna amare. Sarà temperante, poichè comanda se medesima, regola i proprii piaceri e le proprie passioni: la parte più stimabile dell'uomo governa quella che lo è meno. Finalmente sarà giusta, poichè è un esser giusto l'agire per questi tre principii, forza, temperanza, virtù. Il fine adunque di questo libro è di farci conoscere la natura del bene e del male; e nel terminarlo Platone può ben dire questa profonda sentenza, che la giustizia non è che l'ordine stabilito nelle azioni dell'uomo padrone di se stesso.

Ma, ripigliò Adimante, che rispondereste, o Socrate, se vi fosse opposto che voi non vi pensate molto di provvedere alla felicità de' vostri guerrieri, e che li private di tutti i vantaggi della società, di cui sono i veri e i soli sostegni; poichè non volete che abbiano come gli altri terre, case grandi, belle e ben guarnite, che possano sagrificare agli Dei sotto al proprio tetto, alloggiare in casa sua i loro ospiti, posseder nè oro, nè argento, nè cosa alcuna di quelle che servono a render la vita comoda ed aggradevole? In verità, si dirà che li trattate come tanti stranieri a soldo della repubblica, i quali non hanno altra sussistenza che quella che traggono dal loro impiego. Socr. Aggiungete che il loro soldo non consiste in altro che nell'alimento, e che oltre a questo non hanno una paga come le truppe ordinarie; che non è permesso ad alcun di essi d'uscire da' confini dello stato sotto pretesto di viaggio; di donare o di disporre di cosa alcuna a suo talento, come fanno i ricchi e i pretesi felici. Perchè passate sotto silenzio questi capi di accusa e molti altri simili? Adim. Aggiungeteli, se volete, a tutto quel che ho detto. Socr. Mi domandate cosa io abbia a rispondere a questo? Adim. Sì. Socr. Senza allontanarci dalla strada che abbiamo fin qui battuta, troveremo, siccome io penso, nel nostro piano medesimo di che giustificarci. Diremo che non sa-

rebbe da stupirci che la condizione de' nostri guerrieri fosse felicissima, malgrado tutti questi inconvenienti. Che per altro, nel formare una repubblica, non ci siamo proposti per fine la felicità d'un certo ordine di cittadini, ma quello dell' intera repubblica; perchè abbiamo creduto di poter trovar la giustizia in una repubblica così governata, e l'ingiustizia in una repubblica malissimo diretta, e per questa scoperta di metterci in istato di decidere la questione che forma il soggetto del nostro trattenimento: che di presente noi siamo occupati ad immaginarci un governo felice, almeno per quanto a noi pare, e in cui la felicità non sia divisa tra un picciol numero di particolari, ma comune a tutta la società. Noi esamineremo quanto prima la forma del governo ch' è a questo opposto.

Se adunque noi facessimo un quadro, e che alcuno venisse ad opporci che noi non adopriamo i più bei colori per dipingere le più belle parti del corpo; che dipingiamo gli occhi, per esempio, non col minio, ma col nero: crederemmo di aver ben risposto a questo censore col dirgli: Non v' immaginate mai che noi dobbiamo dipingere gli occhi tanto belli, in modo che non sieno più occhi; e quel che dico di questa parte del corpo, devesi intendere dell' altre ancora. Esaminate piuttosto se diamo a ciascuna parte il colore che le conviene, di modo che ne risulti un tutto perfetto. Adimante, io vi dico altrettanto. Non ci costringete di unire alla condizione de' nostri guerrieri una felicità che non li farà più essere quel che sono. Potremmo, se volessimo, rivestire i nostri agricoltori di toghe collo strascico, caricare d' oro i loro ornamenti, ed ordinare ad essi di non lavorar la terra se non che per il piacere. Potremmo far sedere il vasajo a canto del suo fornello, farlo bere e mangiare a suo talento, e mettere presso di lui la sua ruota, lasciandogli la libertà di lavorare quando gli piacesse. Potremmo render felici nella stessa maniera tutte l' altre condizioni, affinchè tutto lo stato godesse d' una felicità perfetta; ma non ci date mai simil consiglio: imperciocchè se noi lo seguissimo, l' agricoltore cesserebbe d' essere agricoltore, il vasajo d' esser vasajo, ciascuno uscirebbe della sua condizione, nè vi sarebbe più società. Del resto, che gli altri si conservino o no nel loro stato, questo non è poi d' una sì gran conseguenza. Che il calzolajo faccia male il suo mestiere, che si lasci corrompere, o che alcuno si spacci per calzolajo senza esserlo, il pubblico non

ne soffrirà mai un gran danno. Ma se coloro che sono preposti alla custodia delle leggi e della repubblica non sono guardiani se non di nome, se sono i soli ch' abbiano la facilità di alloggiar bene e di proccurarsi una vita dolce, voi vedete che questo disordine trae seco la rovina dello stato. Se adunque la condizione che noi assegniamo a' guerrieri toglie ad essi il modo di nuocere in cosa alcuna al bene pubblico, colui ch' è d' un' altra opinione, e che vorrebbe farne tanti agricoltori, o tanti uomini oziosi, unicamente occupati a' lor banchetti e a' lor piaceri, non ha neppure l' idea d' una repubblica. Per ciò veggiamo se nostro disegno, collo stabilir i guerrieri, sia di radunare sopra di essi tutta la felicità pubblica, o se non sia piuttosto di stendere la nostra vista sopra tutta la società, di provvedere al suo bene, di costringere e i guardiani e i difensori della patria, e tutti gli altri cittadini, a lavorar ciascuno nella sua maniera e con tutto il suo potere per la felicità comune: in modo che quando lo stato avrà il suo aggrandimento e sarà ben governato, allora ciascuno d'essi partecipi della felicità pubblica, l'uno più e l'altro meno, secondo la natura del suo impiego. Adim. Quel che voi dite mi pare assai sensato.

Socr. Non so se quel ch' or dirò, e che ha una relazione immediata a quel che precede, vi sembrerà tale. Adim. Di che mai si tratta? Socr. Esaminate se non sia appunto questo quel che rovina e che guasta d' ordinario gli altri artigiani. Adim. Cosa è che li rovina? Socr. L' opulenza e la povertà. Adim. Come mai? Socr. Eccolo. Il vasaio divenuto ricco si prenderà più molta pena per il suo mestiere? Adim. No. Socr. Diverrà dunque di giorno in giorno più sfaccendato e più negligente? Adim. Senza dubbio. E in conseguenza più inabile vasaio? Adim. Si. Socr. Da un altro canto, se la povertà gli toglie il mezzo di provedersi di strumenti e di tutto ciò ch' è necessario alla sua arte, il suo lavoro ne riceverà danno, e i suoi figliuoli e gli altri operai ch'egli istruisce saranno meno abili. Adim. Questo è vero. Socr. Perciò le ricchezze e la povertà nuocciono egualmente alle arti e a coloro che le esercitano. Adim. Questo è probabile. Socr. Ecco dunque ancora due cose a cui i nostri magistrati staranno bene attenti di non dare ingresso nella nostra città. Adim. Quali sono? Socr. L' opulenza e la povertà: perchè l' una genera la mollezza e l' oziosità, l' altra la bassezza e il desiderio di mal fare, ed ambedue incamminano lo stato

verso una rivoluzione. Adim. Lo accordo; ma, Socrate, fate di grazia riflessione a una cosa.

Come mai la nostra repubblica potrà sostener la guerra, se non ha fondi? massimamente se sia obbligata di far fronte ad una repubblica ricca e possente. Socr. È vero che durerà fatica a difendersi contro una sola, ma si difenderà più facilmente contro due. Adim. Che dite mai? Socr. Sulle prime, abbisognando venire alle mani, le genti nostre esercitate alla guerra non avranno in testa de' nemici ricchi? Adim. Sì. Socr. Ma, Adimante, un buon lottatore non supererà forse agevolmente due avversarii ricchi, ben nudriti, e poco esercitati alla lotta? Adim. No, se avesse a lottare contro due insieme. Socr. Come! se avesse la libertà di fuggire, e, rivolgendo faccia, di battere colui che lo seguisse più da vicino; e se usasse spesso questa astuzia sotto la sferza de' raggi solari e nel maggior caldo, gli sarebbe forse difficile batterne molti l'un dopo l'altro? Adim. Veramente in ciò nulla vi sarebbe di sorprendente. Socr. Credete voi che i ricchi di cui parliamo non sieno più abili e più esercitati alla lotta di quel che sia alla guerra? Adim. Io già non ne dubito. Socr. Perciò, da quanto apparisce, i nostri atleti si batteranno senza difficoltà contro un'armata di ricchi due o tre volte più numerosa. Adim. Ve lo accordo, poichè mi sembra che abbiate ragione. Socr. E se mandassero a domandar soccorso agli abitanti d'uno stato vicino, col dir loro quel che in fatti sarebbe vero: Noi non abbiamo bisogno nè di oro nè d'argento, anzi ci è proibito di averne, e questo è a voi permesso: venite adunque ad ajutarci, e noi vi lasciamo le spoglie de' nostri nemici. Credete voi che coloro a cui si facessero tali offerte, vorrebbero piuttosto far la guerra a cani magri e robusti, che unirsi ad essi contro una greggia grassa e delicata? Adim. Io così non penso. Ma se qualche città vicina ragunasse in tal modo dentro di se tutte le ricchezze dell'altre, guardate bene che la nostra, povera come ella è, non corra un gran rischio. Socr. Quanto siete buono a pensare che alcun'altra città fuorchè la nostra meriti di portar questo nome! Adim. E perchè no? Socr. Bisogna dare all'altre città un nome d'un significato più esteso; imperciocchè ciascuna di esse non è una città, ma sono più città, come dicono i fanciulli scherzando. Ve ne sono sempre almeno due che si fanno la guerra tra di loro, l'una de' ricchi e l'altra de' poveri: e ciascuna d'esse si suddivide ancora

in molte altre. Se le attaccate tutte, in quanto formano una sola città, voi mai riuscirete. Ma se risguardate ciascuna di queste città come composta di molte, e lasciate agli uni le ricchezze, il potere e la vita degli altri, avrete sempre molti alleati e pochi nemici. Ogni città governata da leggi sagge, come appunto le nostre, sarà grandissima (non dico questo per lodarla, parlo per la nuda e semplice verità) quand'anche non potesse mettere in piedi che mille combattenti. Con somma difficoltà ne troverete una così grande tra i greci e i barbari, quantunque ve ne sieno molte che sembrino più possenti: pensate voi il contrario? Adim. No certamente.

Socr. Ecco adunque i più giusti confini che i nostri magistrati possono dare all'ingrandimento della lor città e del lor territorio, oltre i quali non devono più cercare di estendersi di vantaggio. Adim. Quali sono questi confini? Socr. Per quanto io credo, di lasciarla ingrandire tanto ch'essa potrà senza tralasciar d'esser una, e mai più oltre di questo termine. Adim. Benissimo. Socr. Per ciò prescriveremo ancora a' nostri magistrati di fare in modo che la lor città non sembri nè grande nè picciola, ma che tenga un giusto mezzo e che sia sempre una. Adim. Questo non è già di grande importanza. Socr. Ciò che a loro abbiamo raccomandato più sopra è ancor meno importante, allorchè dicevamo ad essi che conveniva far passare alle condizioni più basse i figliuoli de' guerrieri che paressero degenerare, ed innalzare al posto de' guerrieri i figliuoli degli altri ch'essi giudicheranno degni. Con ciò volevamo far loro intendere, che ciascun cittadino non dev'essere applicato se non che ad una sola cosa, cioè a quella per cui egli è nato; affinchè ciascun particolare facendo bene l'impiego che gli conviene, sia uno; che per ciò lo stato intero sia altresì uno; e che non vi sieno nè molti cittadini in un sol cittadino, nè molti stati in un solo stato. Adim. È vero che questo punto è meno importante del precedente. Socr. Tutto ciò che noi quivi prescriviamo ad essi, o mio caro Adimante, non è nè tanto grande, nè tanto importante, come alcuno potrebbe immaginarselo. Il restante non è nulla; e non si tratta d'altro che di osservare un punto, ch'è il solo grande, o piuttosto il solo sufficiente. Adim. Qual è questo punto? Socr. L'educazione della gioventù e dell'infanzia. Se i nostri cittadini sono bene allevati, e se divengono uomini dabbene, vedranno agevolmente da se medesimi

l'importanza di tutti questi punti e di molti altri che noi qui tralasciamo: come sarebbe quello che risguarda le donne, il matrimonio e la procreazion de' figliuoli. Vedranno, dissi, che secondo il proverbio, tutte queste cose devono essere comuni tra gli amici (1). Adim. Questo sarà assai bene.

Socr. In una repubblica tutto dipende dal principio. Se essa ha incominciato bene, sempre più s' ingrandisce, come il circolo. Una buona educazione forma naturali felici. I figliuoli calcando subito le stesse tracce de' loro padri, divengono assai presto migliori di coloro che li hanno preceduti; e tra gli altri vantaggi, hanno quello di far nascere figliuoli che sorpassano loro medesimi in merito. Lo stesso avviene in risguardo agli altri animali. Adim. Così dev'essere. Socr. Laonde, per dire il tutto in due parole, coloro che sono alla testa della nostra repubblica veglieranno spezialmente acciocchè l'educazione si mantenga in tutta la sua purità; non soffriranno che s' introduca novità alcuna rispetto alla ginnastica e alla musica; e allor quando si dirà, che *i canti più recenti sono quelli che più piacciono* (Odiss. 1; v. 351), temeranno che alcuno s' immagini che il poeta parli non di canzoni novelle, ma d' un nuovo metodo di cantare, e che approvi novità simili. Non è mestieri nè di approvarle; nè di credere, che questo sia il sentimento di Omero. Si porrà tutta l'attenzione di non adottar nulla di nuovo rispetto alla musica, perchè questo è un arrischiare di perdere il tutto. Imperciocchè, come dice Damone, ed in questo io sono del suo sentimento, non si possono cambiare le regole della musica, senza smuovere le leggi fondamentali del governo. Adim. Annoverate me ancora tra coloro che pensano in tal modo.

Socr. I nostri magistrati faranno adunque della musica la cittadella e la salvaguardia dello stato. Adim. Sì; ma (2) il disordine vi s'insinua facilmente senza che alcun se ne accorga. Socr. Questo è vero. Par sulle prime che non sia altro che un gioco, e che non vi sia alcun mal da temere. Adim. Il disordine nel principio non fa già altro male, che insinuarsi a poco a poco, ed entrar dolcemente ne' costumi e negli usi. Va in seguito sem-

(1) Platone getta qui a bella posta una parola sopra i matrimonii, e sopra la comunità delle mogli, di cui parlerà più a lungo nel libro seguente.

(2) Il Serrano ha rovesciato il dialogo anche in questo luogo. Fa parlar Socrate in vece di Adimante, e Adimante in vece di Socrate; quantunque le parole ἰσθι, ἴσθι, dovessero trattenerlo dall'ingannarsi.

pre aumentandosi, e s'introduce nelle varie relazioni che hanno tra di loro i membri della società. Di là si avanza fino alle leggi e ai principii del governo, ch'egli attacca, o mio caro Socrate, con la più temeraria insolenza; e termina con la rovina dello stato e de' particolari. Socr. Questo è adunque così? Adim. Almeno così mi sembra. Socr. Sarà in conseguenza una ragion di più per noi di assoggettare per tempo i nostri figliuoli alla più esatta e più rigida disciplina; perchè per poco ch'essa venga a rilassarsi, e i nostri figliuoli se ne allontanino, è impossibile che nell'età matura sieno virtuosi e sottomessi alle leggi. Adim. Come mai lo sarebbero? Socr. All'opposto se l'educazion de' figliuoli, che da prima sembra non essere altro che un gioco, incomincia bene; se l'amor dell'ordine entra con la musica nel loro cuore; succederà per un effetto contrario che il tutto andrà di bene in meglio; di modo che se la disciplina fosse caduta in qualche punto, eglino stessi un giorno la rialzeranno. Adim. Questo è vero. Socr. Ristabiliranno quelle osservanze che passano per minuzie, e che i loro predecessori aveano interamente trascurate. Adim. Quali sono queste osservanze? Socr. Per esempio quella di starsene in silenzio dinanzi a' vecchi, di alzarsi allorchè compariscono, di ceder loro in ogni luogo il posto di onore; quelle che risguardano il rispetto dovuto a' parenti, la maniera di vestirsi, di tagliarsi i capelli, di calzarsi, tutto ciò che concerne la cura del corpo, e mille altre cose simili. Non troveranno da se medesimi tutto questo? Adim. Sì. Socr. Sarebbe adunque una pazzia il far leggi a questo proposito, le quali per esser scritte, non sarebbero già meglio osservate. E poi, niun legislatore è ancor disceso a queste particolarità. Adim. È vero. Socr. Sembra, o mio caro Adimante, che tutte queste pratiche sieno una conseguenza naturale dell'educazione. In fatti, il simile non attrae sempre a se il suo simile? Adim. Senza dubbio. Socr. In conseguenza la nostra condotta a questo riguardo termina coll'essere buonissima o pessima, secondo la natura de' nostri costumi. Adim. Così dev'essere. Socr. Per ciò io non vorrei mai stabilir cosa alcuna sopra questi generi di cose. Adim. Avete ragione.

Socr. Ma, per gli Dei immortali, intraprenderemo noi di regolar qualche cosa rispetto a' contratti di vendita e di compera, alle convenzioni cogli operai, agl'insulti, alle violenze, alle liti, alle giurisdizioni de' giudici, alla raccolta o all'imposizion

de'denari per l'entrata e l'uscita delle merci o in terra o in mare, in una parola per tutto ciò che concerne il mercato, la città, o il porto? Adim. Non è necessario di prescrivere sopra di ciò cosa alcuna ad uomini onesti. Troveranno senza fatica da se medesimi tutti i regolamenti che sarà a proposito di fare. Socr. Si, o mio caro amico, se Iddio concede ad essi di conservare in tutta la lor purità le leggi che abbiamo da prima stabilite. Adim. Altrimenti passeranno la vita nel formar ciascun giorno nuovi regolamenti sopra tutti questi articoli, nell'aggiungervi correzioni sopra correzioni, immaginandosi di continuo che sceglieranno quel che v'è di più perfetto. Socr. Vale a dire, che la lor condotta rassomiglierà a quella di que' malati, che non vogliono mai, per intemperanza, rinunziare a una maniera di vivere che altera la lor salute. Adim. Appunto. Socr. La condotta di questi malati ha qualche cosa di piacevole. Sono sempre in mezzo a' rimedi, e in vece di avvicinarsi alla lor guarigione, accrescono e moltiplicano le lor malattie, sperando tuttavia sempre a ciascun rimedio che vien loro proposto, che restituirà ad essi la sanità. Adim. Questo è precisamente il loro stato. Socr. Quel che in essi è più piacevole, non è forse di risguardare come loro più mortal nemico colui che dice la verità, e che dichiara ad essi che se non tralasciano di mangiare e di bere con eccesso, di vivere nel libertinaggio e nell'ozio, nè le pozioni, nè il ferro, nè il fuoco, nè gli incantesimi, nè i varii medicamenti non potranno ad essi servir di nulla? Adim. Non veggo niente di piacevole a montare in tal modo in collera contro di coloro che danno ad essi de' buoni consigli. Socr. Sembrami che non siate troppo partigiano di tal sorta di gente. Adim. No per certo.

Socr. Dunque non approverete mai tutta una repubblica che tenesse una simil condotta. Or che ve ne pare? Non è appunto quel che fanno tutte le repubbliche mal governate, allor quando proibiscono sotto pena di morte a'cittadini di far qualche cambiamento nella costituzion del governo? Allor quando colui che sa adulare più dolcemente i vizi dello stato, che previene i desiderii di quelli che governano, che prevede da lungi le loro intenzioni, e ch'è assai capace di eseguirle, passa per un cittadin virtuoso, per un buon politico, e si vede colmato di onori? Adim. Esse fanno appunto la cosa medesima, e sono assai lontano dall'approvarle. Socr. Non ammirate voi il coraggio e la

Digitized by Google

compiacenza di coloro che acconsentono e che anche s' ingegnano di adulare i difetti del governo? Adim. Si, li ammiro; eccetto quelli che lasciandosi ingannare dalla moltitudine, s'immaginano di essere gran politici a cagione degli applausi che a lor si danno. Socr. Che dite mai? Non volete scusarli? Credete voi che un uomo il quale non sa misurare, possa trattenersi dal credere di esser alto quattro braccia, quando lo sente a dire da molte persone? Adim. Io non lo credo. Socr. Non andate dunque in collera contro di loro. Essi sono i più onesti uomini della terra, sempre occupati a fare regolamenti e riforme, persuasi che così rimedieranno agli abusi che regnano nel commercio della vita sopra tutti i punti di cui ho parlato, e non pensano che in fatti essi tagliano le teste d'un'idra. Adim. Per verità null' altro fanno. Socr. Perciò io credo che in qualsivoglia stato, bene o mal governato, un saggio legislatore non debba entrare in queste particolarità di leggi e di regolamenti. In uno, questo è inutile, e niente vi si guadagna. Nell'altro, il primo di tutti ne troverà facilmente una parte, e l' altra parte scorrerà come da se medesima dall' altre leggi già stabilite.

Adim. Qual legge ci resta adunque omai da fare? Socr. Niuna. Ma lasciamo ad Apollo Delfico la cura di fare le più grandi, le più belle e le più importanti. Adim. Quali sono queste? Socr. Sono quelle che risguardano la costruzione de' tempi, i sagrifizi, il culto degli Dei, de' Geni e degli Eroi, i funerali e le cerimonie che servono a pacificare l'anime de'morti. Noi non sappiamo quel che convenga ordinare sopra di ciò; e giacchè fondiamo una repubblica, non sarebbe mai prudenza di riportarci ad altri uomini; nè di consultare altro interprete che il Dio del paese. Or questo Dio è, in materia di religione, l' interprete naturale di tutti gli uomini, avendo a bella posta scelto il mezzo della terra per dare di là i suoi oracoli (1). Adim. Voi dite benissimo: bisogna riportarsi a lui solo.

(1) Socrate quivi riconosce che conviene lasciare a Dio il pensiero di prescrivere la maniera con cui vuol essere onorato, poiche ricusa di entrare in questa parte essenziale della legislazione. Non si vanta per ispirato, come Orfeo, Pitagora e tanti altri legislatori prima di lui aveano fatto. Quel che non gli si può perdonare, sono i riguardi colpevoli ch'egli ha da per tutto per la religione del suo paese, mentre non riconosceva altro che un solo Dio, e non dava maggior fede agli oracoli di Apollo Delfico di quella che si darebbe al dì d' oggi. Io non dirò qui sopra di che fosse fondata l'opinione che l'oracolo di Delfo era collocato in mezzo della terra. Si ritrovera questo pezzo favoloso in tutti i mitologisti.

Socr. O figliuolo di Aristone, la nostra città è finalmente formata. Chiamate vostro fratello Polemarco e tutti quelli che sono qua. Proccurate insieme, con l'ajuto di qualche fiaccola, di scoprire in qual luogo risiedano la giustizia e l'ingiustizia, in che l'una sia differente dall'altra, e a qual delle due si debba appigliarsi per essere fermamente felice, o sia che si sfugga o no alla vista degli Dei e degli uomini. Glauc. In vano c'impegnerete in questa ricerca, se voi medesimo con noi non vi entrate. Ce l'avete promesso, dichiarandoci fin dal principio che voi vi credevate obbligato di difendere a tutto vostro poter la giustizia. Socr. Le parole che mi rammentate sono le mie proprie. Or lo farò, come ho detto, ma bisogna che voi m'aiutiate. Glauc. Vi aiuteremo. Spero che in tal modo troveremo quel che noi cerchiamo. Se le leggi che abbiamo stabilite son buone, la nostra città dev'esser perfetta. Glauc. Senza dubbio. Socr. È dunque evidente ch'essa è prudente, forte, temperante e giusta. Glauc. Questo è evidente. Socr. Sieno quel che si vogliano quelle di queste quattro qualità che noi scopriremo, ciò che resterà sarà quello che non avremo scoperto. Glauc. Senza alcun contrasto. Socr. Se di quattro altre cose noi ne cercassimo una, ed essa subito ci si presentasse, termineremmo in essa le nostre ricerche: e se subito conoscessimo le tre prime, per essa conosceremmo anche la quarta; poichè è evidente che questa sarebbe quella che resta da trovare (1). Glauc. Avete ragione. Socr. Applichiamo adunque questo metodo alla ricerca delle quattro virtù di cui parliamo. Glauc. Applichiamolo pure. Socr. Non è difficile in primo luogo di scoprirvi la prudenza; e trovo che vi è in risguardo ad essa qualche cosa di singolare. Glauc. Che mai? Socr. La prudenza regna nella nostra repubblica, avvegnachè vi regna il buon consiglio: non è così? Glauc. Sì. Socr. Egualmente è chiaro che la scienza presiede a questo buon consiglio; poichè non è già l'ignoranza, ma la scienza che fa prendere giuste misure. Glauc. Questo è chiaro. Socr. Or vi sono nella nostra città delle scienze d'ogni specie. Glauc. Senza dubbio. Socr. È forse a motivo della scienza de' falegnami che si debba dire ch'essa è prudente e saggia ne'suoi consigli? Glauc.

(1) È chiaro che Socrate parla quivi di quattro cose, una delle quali contiene l'altre tre: come la giustizia rinchiude la prudenza, la forza e la temperanza: senza di questo, tutto ciò ch'ei dice non avrebbe alcun sentimento ragionevole.

Digitized by Google

Non è mai a motivo di essa; questo elogio cadrebbe sopra l'arte del falegname. Socr. Non si deve pure chiamarla prudente allorchè delibera sopra la maniera di fare opere eccellenti d'intaglio, secondo le regole di quel mestiere. Glauc. No. Socr. Nè allorquando delibera sopra le opere in rame o in qualche altro metallo. Glauc. In niuna maniera. Socr. Nè allor quando si tratta della raccolta de' beni della terra, avvegnachè ciò risguarda l'agricoltura. Glauc. Senza dubbio. Socr. Evvi nella repubblica che abbiamo formata una scienza che risieda in alcuni de'suoi membri, e l'oggetto della quale sia di deliberare non sopra qualche parte dello stato, ma sopra lo stato intero e sopra il suo governo tanto interiore quanto esteriore? Glauc. Senza dubbio ve n'è una. Socr. Qual è questa scienza, e in chi risiede? Glauc. Essa è quella che ha per iscopo la conservazion dello stato, e risiede ne' magistrati che ne sono i veri custodi. Socr. In virtù di questa scienza, come chiamate voi la nostra repubblica? Glauc. Veramente prudente e saggia ne'suoi consigli. Socr. Credete voi che vi debbano essere presso di noi più eccellenti fabbri che eccellenti magistrati? Glauc. Assai più. Socr. Generalmente parlando, di tutti i corpi che traggono il loro nome dalla professione ch'esercitano, il corpo de'magistrati non sarà forse il meno numeroso? Glauc. Si. Socr. In conseguenza, ogni repubblica governata secondo le leggi della natura, deve la sua prudenza alla scienza che risiede nella più picciola parte di se medesima, vale a dire in coloro che sono alla sua testa e che comandano. Sembra che la natura produca in picciol numero gli uomini a cui appartiene di applicarsi a questa scienza, che sola tra tutte le scienze merita il nome di *prudenza*. Glauc. Questo è verissimo. Socr. Non so per qual fortuna noi abbiamo trovato questa prima cosa delle quattro che cerchiamo, e quella parte ancora di società in cui essa risiede. Glauc. Credo che basti quel che abbiamo detto.

Socr. In quanto alla forza, non è difficile di scoprire essa e il corpo in cui risiede, e che fa dare allo stato il nome di *forte*. Glauc. Come mai? Socr. Evvi un altro mezzo di assicurarsi se una repubblica sia forte o debole, che di esaminare il carattere di coloro che sono incaricati di difenderla? Glauc. No. Socr. Che gli altri cittadini sieno codardi o coraggiosi, non si può conchiuder nulla relativamente alla forza o alla debolezza dello stato. Glauc. No. Socr. La nostra città è adunque forte per una

parte di se medesima, in cui risiede una certa virtù, che conserva in ogni tempo, sopra le cose che son da temere, l'idea che ha ricevuto dal legislatore nella sua educazione. Non è questa in fatti la definizion della *forza?* Glauc. Non ho ben compreso quel che ora avete detto. Spiegatevi meglio. Soca. Dico che la forza è una specie di *conservazione*. Glauc. Di che? Socr. Dell'idea che le leggi ci hanno data per mezzo dell'educazione in risguardo alle cose che son da temere. Dico *in ogni tempo*, perchè essa conserva sempre questa idea, e non la perde mai di vista, nè nel dolore, nè nel piacere, nè nei desiderii, nè nel timore. Se volete, vi spiegherò tutto questo con un paragone. Glauc. Così desidero.

Socr. Sapete la maniera che tengono i tintori, allorchè vogliono tingere la lana del color di porpora. Tra le lane d'ogni sorta di colore, scelgono la bianca, indi la preparano con molta cura, affinchè essa prenda meglio il colore di cui si tratta, e per fine la tingono. Questa sorte di tintura non si cancella mai; ed il panno, o semplicemente si lavi, o s'insaponi, non perde mai il suo bello. All'opposto se la lana che si tinge ha già un altro colore, oppur se taluno si serve della bianca, ma senza prepararla, sapete qual tintura essa allora prenda? Glauc. So che il color non resiste e non ha vivezza alcuna. Socr. Immaginatevi adunque che noi ci siamo sforzati di fare la stessa cosa nel scegliere i nostri guerrieri con tante circospezioni, e nel prepararli con la musica e con la ginnastica. In ciò fu nostra intenzione che prendessero una tintura profonda delle leggi, e che l'anima loro ben nata e bene educata fosse talmente penetrata dall'idea delle cose che son da temere, come pure di tutte l'altre, cosicchè niuna lavanda potesse cancellarla, nè quella del piacere che ha per questo effetto una maggior virtù della calce e del sapone, nè il dolore, nè il timore, nè il desiderio. E appunto questa idea giusta e legittima di quel che è o non è da temere, idea che non può essere cancellata da cosa alcuna, è quella ch'io chiamo *forza*. Vedete ora se voi siate del mio sentimento. Glauc. Sì; imperciocchè mi sembra che voi diate ogni altro nome che quello di forza a questa idea, se essa non è un frutto dell'educazione, e n quel coraggio brutale e feroce che voi stesso non riconoscete senza dubbio come diretto dalle leggi. Socr. Voi dite il vero. Glauc. Ammetto adunque la definizion della forza, come voi l'avete data. Socr. Te-

nete altresì ch'essa sia una virtù politica, e non v'ingannerete. Ne parleremo più a lungo un'altra volta se vi sembrerà ben fatto. Per ora ne abbiamo detto assai; avvegnachè essa non è quella che noi cerchiamo, ma la giustizia. Glauc. Avete ragione.

Socr. Ci restano ancor due cose da trovare nella nostra repubblica, cioè la temperanza, e la giustizia ch'è il principale oggetto delle nostre ricerche. Glauc. Benissimo. Socr. Come faremo per trovare direttamente la giustizia senza affaticarci di cercare la temperanza? Glauc. Non so: ma mi dispiacerebbe che essa si scoprisse a noi la prima, poichè dopo ci prenderemmo poca cura di esaminare cosa sia la temperanza. Per ciò mi farete piacere di cominciar da questa. Socr. Farei male a non acconsentirvi. Glauc. Esaminate adunque. Socr. Eccomi pronto. Da quanto presentemente io posso vedere, questa virtù consiste in un certo accordo e in una certa armonia più che le precedenti. Glauc. Come mai? Socr. La temperanza non è altro che un certo ordine e un freno che si mette a' suoi piaceri e alle passioni. Quindi ne viene quell'espressione, *padrone di se stesso*, e alcune altre simili, che sono, per dir così, altrettanti vestigi di questa virtù. Non è così? Glauc. Si certamente. Socr. Quest'espressione, *padrone di se stesso*, presa letteralmente, non è forse ridicola? Imperciocchè il medesimo uomo non sarebbe allora e padrone e schiavo di se stesso, poichè tal sorta di espressioni si riferiscono alla medesima persona? Glauc. Senza dubbio. Socr. Ecco dunque in qual senso si debba prenderla. Vi sono nell'anima dell'uomo due parti, l'una superiore e l'altra inferiore. Quando la parte superiore comanda all'altra, si dice d'un uomo ch'è padrone di se medesimo, e questo è un elogio. Ma quando per mancanza di educazione o per qualche malvagia abitudine la parte inferiore prende l'impero sopra la superiore, si dice di quest'uomo ch'è sregolato ne'suoi desiderii e schiavo di se medesimo, il che è un termine di biasimo e di dispregio. Glauc. Questa spiegazione sembrami giusta.

Socr. Gittate ora lo sguardo sopra la nostra nuova repubblica, e vedrete che giustamente può dirsi di essa ch'è padrona di se medesima, se è vero che debbasi chiamar temperante e padrone di se medesimo ogni uomo ed ogni stato in cui la parte più stimabile comanda a quella che non è tale. Glauc. Vi guardo sopra, e trovo che dite il vero. Socr. Non è tuttavia che non vi si trovino passioni senza numero e di ogni sorte, piaceri ed

inquietudini nelle donne, negli schiavi, ed anche nella maggior parte di coloro che diconsi essere di condizion libera. Glauc. Se ne trovano senza dubbio. Socr. Voi vi troverete pochissimi desiderii semplici e moderati, fondati sopra opinioni giuste e regolate dalla ragione; e ciò non sarà se non che in coloro che uniscono a un bel naturale una eccellente educazione. Glauc. Questo è vero. Socr. Ma non vedete voi nel tempo medesimo che nella nostra città i desiderii e le passioni della moltitudine, ch'è la parte inferiore dello stato, sono regolate e moderate dalla prudenza e dai voleri del picciol numero, ch'è quello de' saggi? Glauc. Io pur lo veggo. Socr. Se dunque può dirsi di qualche società ch'è padrona di se medesima, de' suoi piaceri e delle sue passioni, si deve dirlo di questa. Glauc. Senza dubbio. Socr. E che per questa ragione essa è temperante, non è così? Glauc. Sì. Socr. E se in qualsivoglia altra società si ha una giusta idea di coloro che devono comandare e di coloro che sono fatti per ubbidire, quest' idea si trova altresì nella nostra. Che ve ne pare? Glauc. Io non ne dubito. Socr. Allorchè i membri della società sono così disposti, in chi direte voi che risiede la temperanza? in coloro che comandano o in quelli che ubbidiscono? Glauc. Negli uni e negli altri. Socr. Voi vedete che la nostra congettura era ben fondata, allor quando abbiamo paragonato la temperanza a una certa armonia. Glauc. Per qual ragione? Socr. Perchè non è di essa come della prudenza e della forza, le quali non si trovano se non che in una parte dello stato, e nulladimeno lo rendono prudente e forte. All' opposto la temperanza è sparsa in tutte le membra dello stato, dalla più bassa fino alla più alta condizione, tra le quali ella stabilisce una consonanza perfetta, o sia in prudenza, o sia in forza, o sia che si tratti di regolare il numero o la ricchezza de' cittadini, o qualsivoglia altra cosa. Di modo che può dirsi con ragione che la temperanza consiste in questa concordia; che questo è un concerto stabilito dalla natura tra la parte superiore e la parte inferiore d' una società o d' un particolare, per decidere qual sia la parte che deve comandare all'altra. Glauc. Io sono interamente del parer vostro.

Socr. Abbiamo finalmente trovato, per quanto sembra, quel che rende la nostra città prudente, forte e temperante. Ci resta da scoprire quel che la rende virtuosa; avvegnachè è evidente che questo è la giustizia. Glauc. Questo è evidente. Socr.

Facciamo come i cacciatori, o mio caro Glaucone. Assaltiamo il castello ove la giustizia si è ritirata, prendiamo tutte le nostre misure per impedirle di fuggirsene e di sparire dagli occhi nostri. È certo ch'ella dev'esser qui in qualche parte. State dunque bene attento, ed avvertitemi se voi il primo la vedete. Glauc. Piacesse agli Dei che io la scorgessi! Ma no: sarò ancora assai felice se posso seguirvi, e scorgere le cose a misura che voi me le mostrerete. Socr. Seguitemi dopo che avremo insieme invocati gli Dei. Glauc. Questo è quello ch'ora farò. Precedetemi. Socr. Il luogo sembrami oscuro, imbrogliato e di difficile entrata. Tuttavia andiamo innanzi. Glauc. Andiamo.

Socr. Dopo di aver risguardato qualche tempo, buone nuove, io gridai, o mio caro Glaucone! Parmi di averne scoperta la traccia, e non credo ch'ella ci scappi. Glauc. O felice novella! Socr. In verità ambidue siamo pochissimo perspicaci. Glauc. Perchè mai? Socr. Infinito è il tempo, o mio caro amico, ch'essa era a' piedi nostri, e noi non la scorgevamo. Altrettanto degni di riso quanto coloro che cercano quel che hanno tra le mani, miravamo da lungi, in vece di guardare presso di noi ov'essa era. Così per questa ragione senza dubbio ci è sfuggita sì lungo tempo. Glauc. Che dite mai? Socr. Dico che noi parliamo quivi da molto tempo della giustizia, senza porre attenzione che appunto di essa parliamo. Glauc. Voi mi fate penare con questo lungo preambolo. Socr. Or bene, ascoltate s'io abbia ragione. Quel che abbiamo stabilito sul principio, allor quando fondavamo la nostra repubblica, come un dovere universale e indispensabile, è, per quanto sembrami, la giustizia medesima, o almeno n'è un'immagine rassomigliantissima. Or noi dicevamo, ed abbiamo ripetuto più volte, se vi sovviene, che ciascun cittadino non deve attendere ad altro che ad un impiego, cioè a quello per cui avea ricevuto nel nascere più disposizione. Glauc. Questo è quello che noi dicevamo. Socr. Ma noi abbiamo sentito a dire da altri ed abbiamo spesse volte detto noi stessi, che la giustizia consisteva in impacciarsi unicamente ne' propri affari, senza entrar per nulla in quelli degli altri. Glauc. L'abbiamo detto. Socr. Ripetiamolo ancora, o mio caro amico, sembrami che la giustizia consista in questo che ciascun faccia quel che ha da fare. Sapete voi qual cosa mi spinga a crederlo? Glauc. No, ditela. Socr. Parmi che dopo aver veduto cosa sia la temperanza, la forza e la prudenza, quel che resta ad esa-

minare nella nostra repubblica, debba essere il principio medesimo di queste tre virtù, ciò che le produce, e ciò che le conserva tanto tempo quanto sussiste egli stesso. Or abbiamo detto che se noi trovassimo l'altre tre virtù, ciò che resterebbe dopo di averle messe a parte sarebbe la giustizia. Glauc. Con:ien dire che sia essa.

Socr. Se ci fosse d'uopo decidere qual sia quella cosa che più contribuisce a render perfetta la nostra repubblica, se sia la concordia de' magistrati e de' cittadini, o ne' nostri guerrieri l'idea legittima e immobile di ciò ch'è da temere e da non temere, o la prudenza e la vigilanza che risiedono in coloro che governano, o finalmente quella virtù per cui tutti i cittadini, donne, fanciulli, liberi, schiavi, artigiani, padroni e sudditi si restringono ciascuno al loro impiego senza impacciarsi negli altrui uffizi, ci sarebbe difficile di dar sentenza. Glauc. Difficilissimo. Socr. Per ciò quella virtù che contiene ciascuno ne' limiti del suo dovere, non contribuisce meno alla perfezione della società civile di quel che facciano la prudenza, la fortezza e la temperanza. Glauc. No. Socr. Qual altra cosa se non che la giustizia potrebbe bilanciare in questo punto i vantaggi dell'altre tre virtù? Glauc. Niun'altra cosa.

Socr. Convinciamoci di questa verità in un altro modo. I magistrati nella nostra repubblica non saranno essi incaricati di decidere sopra le differenze de' particolari? Glauc. Senza dubbio. Socr. Qual altro fine si proporranno ne' loro giudizi, se non d'impedire che niuno s'impadronisca dell'altrui bene o non sia privato del suo? Glauc. Niun altro. Socr. Non è forse perchè questo è giusto? Glauc. Sì. Socr. Questa è dunque ancora una prova che la giustizia assicura a ciascuno il possesso di ciò che gli appartiene e il libero esercizio dell'impiego che gli conviene? Glauc. Questo è certo. Socr. Guardate bene se voi siate dello stesso sentimento in che io sono. Che il falegname s'ingerisca nel mestiere del calzolajo, o il calzolajo in quello del falegname, che facciano un cambio de' loro strumenti e del salario che ricevono, o che lo stesso uomo faccia nel tempo medesimo i due mestieri, credete voi che questo disordine apporterebbe un gran male alla società? Glauc. No. Socr. Ma se colui che la natura ha destinato ad essere artigiano o mercenario, gonfio per le sue ricchezze, per il suo credito, per la sua forza, o per qualche altro vantaggio simile, s'ingerisse nel

mestier del guerriero, o il guerriero nelle funzioni del magistrato senza averne la capacità, se facessero un cambio degli strumenti propri del loro impiego e de' vantaggi che vi sono uniti, o se lo stesso uomo volesse adempire nel tempo medesimo a questi differenti impieghi, allora io credo, e voi meco senza dubbio crederete, che un tal disordine e una tal confusione tirerebbe seco infallibilmente la rovina della società. Glauc. Senza alcun fallo. Socr. La confusione e la mescolanza di questi tre ordini è dunque ciò che può succedere di più funesto alla società. Può dirsi che questo sia il suo vero male. Glauc. Questo è vero. Socr. Or il maggiore e il vero male della società non è forse l'ingiustizia? Glauc. Sì.

Socr. In questo adunque consiste l'ingiustizia. Donde ne segue per la regola de' contrari, che quando ciascun ordine dello stato, quello de' mercenari, quello de' guerrieri e quello de' magistrati, si tiene ne' limiti del suo impiego e non li oltrepassa, questo dev' essere la giustizia, e questo fa che una repubblica sia giusta. Glauc. Sembrami che la cosa non possa essere altrimenti. Socr. Non lo assicuriamo ancora. Veggiamo prima se quel che ora abbiamo detto della giustizia considerata nella società, possa applicarsi a ciascun uomo in particolare; e se l'applicazione è giusta, allora noi lo assicureremo senza timore: in caso diverso, rivolgeremo le nostre ricerche da un'altra parte. Diamo fine presentemente alla ricerca in cui ci siamo impegnati, persuasi che ci sarebbe più agevole di conoscere qual sia la natura della giustizia nell'uomo, se procurassimo prima di contemplarla in qualche modello maggiore in cui si riucontri. Abbiamo creduto che una repubblica ci offerisse quel modello che bramiamo; e sopra questo fondamento ne abbiamo formata una la più perfetta che ci è stato possibile, perchè sapevamo benissimo che la giustizia si troverebbe necessariamente in una repubblica ben governata. Trasportiamo adunque al nostro picciolo modello, vale a dire all'uomo, quel che abbiamo scoperto nel grande; e se tutto si conforma dall'una e dall'altra parte, andrà bene l'affare. Se si trova nell'uomo qualche cosa che non conviene al nostro gran modello, torneremo a considerarli, e paragonandoli, e stropicciandoli, per così dire, l'un contro l'altro, ne faremo uscir fuori la giustizia, come si fa uscir la scintilla dalla selce; e dal lampeggiamento che manderà, la conosceremo senza timor d'ingannarvisi. Glauc. Questo è procedere con metodo. Credo che non possiamo far meglio.

Digitized by Google

Socr. Allor quando dicesi di due cose, l'una più grande e l'altra più picciola, ch'esse sono la medesima cosa, sono simili o no per quella ragion ché fa dire ch'esse sono una cosa medesima? Glauc. Esse sono simili. Socr. Così l'uomo giusto, in quanto è giusto, non differirà in nulla da una repubblica giusta, ma le sarà perfettamente simile. Glauc. Sì. Socr. Or noi abbiamo conchiuso che la nostra repubblica era giusta, perchè i tre ordini che la compongono operavano ciascuno conformemente alla lor natura e alla loro destinazione. Abbiamo veduto pure ch'essa avea da questi tre ordini, e non da alcun'altra inclinazione o disposizione, la sua prudenza, la sua forza e la sua temperanza. Glauc. Questo è vero. Socr. Se dunque noi troviamo nell'animo dell'uomo tre parti che corrispondono a'tre ordini della repubblica, e tra le quali vi è la stessa subordinazione, daremo al particolare i nomi medesimi che dati abbiamo alla società. Glauc. Non potremo negarglieli.

Socr. Eccoci caduti, o mio caro amico, in una questione assai imbrogliata rispetto all'anima. Si tratta di sapere s'ella abbia o no in se le tre parti di cui ora abbiamo parlato. Glauc. Sì certamente, questa questione è assai spinosa: veggo benissimo, o Socrate, che ciò che dicesi comunemente è vero, *le cose belle sono difficili*. Socr. Io pur penso come voi. Sappiate di più, che continuando ad impiegare lo stesso metodo, ci sarà impossibile di scoprire giustamente quel che noi cerchiamo. La strada che ci deve condurre al termine è assai più lunga. Tuttavolta può essere che il metodo di cui ci serviamo ci farà conoscere la giustizia in una maniera proporzionata a quel che abbiamo già scoperto (1). Glauc. Ne avrò piacere. Sembrami per ora che ciò debbaci bastare. Socr. Questo a me pur basterà. Glauc. Entrate adunque in materia, e fate che la lunghezza non vi disgusti.

(1) Si vedrà chiaramente in seguito, e massimamente in un luogo del libro VI, per qual ragione Socrate non voglia impegnarsi in quel lungo giro di raziocinio, che lo condurrebbe a una cognizione più esatta e perfetta di quel ch'ei ricerca. Rappresenta qui il personaggio d'un uomo che non vuol dir subito tutto quel che pensa; che leggiermente tocca certe cose ch'egli prevede dover inasprire coloro a cui parla; e che aspetta che i loro spiriti sieno meglio disposti ad ascoltarlo, o di essere costretto a spiegarsi malgrado quella ripugnanza ch'ei fa comparire. Questo è un artifizio ammirabile, adoperato per sostenere e per risvegliar l'attenzione. Dall'introduzione al libro quinto il lettore giudicherà dell'industria con cui Socrate ha saputo impiegarlo.

Socr. Non è forse una necessità per noi di convenire che le inclinazioni e i costumi d'una società si trovino in ciascuno degl'individui che la compongono, poichè non può essere se non che di là ch'essi sieno passati nella società? In fatti, sarebbe cosa ridicola il credere che quel carattere ardente e feroce attaccato a certe nazioni, come a' Traci, agli Sciti, e generalmente a' popoli che sono al nord della Grecia, o quello spirito curioso ed avido di sapere che può attribuirsi con ragione alla nazion nostra, o finalmente quello spirito d'interesse che caratterizza i Fenici e gli Egizi, prendano la loro origine da altra parte che da' particolari i quali compongono ciascuna di quelle nazioni. Glauc. Senza dubbio. Socr. Questo è dunque certo; nè la difficoltà consiste in questo punto. Glauc. No. Socr. Quello ch'è veramente difficile si è di decidere se sieno nell'uomo tre principii differenti, o se sia lo stesso principio, che conosce, che si sdegna, che si porta verso il piacere unito al cibo, alla conservazion delle spezie, e verso gli altri piaceri di tal natura. È forse l'anima tutta intera, o non è che una parte dell'anima che produce in noi ciascuno di questi effetti? Ecco ciò ch'è difficile da definire in una maniera che appaghi. Glauc. Io son d'accordo.

Socr. Proccuriamo di decidere per questa strada, se sieno nell'anima tre principii distinti, o se un solo e medesimo principio. Glauc. Per qual strada? Socr. È certo che lo stesso soggetto non è capace nel tempo medesimo e in risguardo al medesimo oggetto di azioni o di passioni contrarie. Se ritroviamo adunque che succeda qualche cosa di simile rispetto all'anima, conchiuderemo con certezza che vi sono in essa tre principii distinti. Glauc. Benissimo. Socr. Ponete mente a quel ch'io dico. Glauc. Dite. Socr. Lo stesso corpo considerato sotto il medesimo risguardo può essere nel tempo medesimo in riposo e in moto? Glauc. Non mai. Socr. Assicuriamoci ancor di più, a fine di non ritrovarci imbarazzati in seguito. Se alcuno ci opponesse che un uomo che sta in piedi, e che muove solamente le mani e la testa, è insieme tutto e in riposo e in moto, noi diremmo che questo non è un parlar giusto, e che conviene dire che una parte del suo corpo si muove fin che l'altra è in riposo: non è così? Glauc. Si. Socr. Se per appropriarsi non so qual aria di spirito e di sottigliezza, insistesse col sostener che la trottola, o alcun altro di que' corpi che girano sopra il

loro asse senza cambiar luogo, è interamente tutto in riposo e in moto nel tempo medesimo, noi non confesseremmo mai che que' corpi sieno allora in riposo e in moto sotto il medesimo aspetto. Diremmo che conviene distinguere in essi due cose, l'asse e la circonferenza; che rispetto al loro asse sono in riposo, poichè quest'asse non pende da alcuna parte; ma che in risguardo alla loro circonferenza si muovono d'un moto circolare: e che se l'asse venisse a pendere a dritta o a sinistra, dinanzi o di dietro, allora sarebbe assolutamente falso il dire che que'corpi fossero in riposo. Glauc. Questa risposta è forte.

Socr. Non ci spaventiamo adunque di sì fatte difficoltà. Esse mai ci persuaderanno che la stessa cosa considerata sotto il medesimo risguardo sia nel tempo stesso suscettibile di azioni o di passioni contrarie. Glauc. Giammai mi si persuaderà questa cosa. Socr. Frattanto per non fermarci troppo lungo tempo a trascorrere tutte queste obbiezioni e a mostrarne la falsità, andiamo innanzi, dopo aver posto per vero il principio di cui parliamo. Conveniamo solamente che se in seguito ci paresse falso, fin da questo momento tutte le conclusioni che ne avremo tratte saranno nulle. Glauc. Noi non abbiamo miglior partito da prendere. Socr. Ditemi ora: far segno che si vuole una cosa e far segno che non si vuole, averne brama e ributtarla, trarla a se e respingerla, sono queste cose opposte, azioni poi sieno o passioni poco importa? Glauc. Queste sono cose opposte. Socr. La fame, la sete, e generalmente parlando gli appetiti naturali, il desiderio, la volontà, tutto ciò non è forse compreso sotto il genere delle cose di cui poco fa abbiamo parlato? Per esempio, non si dirà forse d'un uomo che ha qualche desiderio, che la sua anima ha voglia di ciò ch'ella desidera, che trae a se la cosa che vorrebbe avere, e che intanto che brama che una cosa le sia data, le fa segno per così dire di andar da essa, come se quella cosa avesse occhi (1), per il violento desiderio ch'ella ha di possederla? Glauc. Sì. Socr. Non volere, non ricercare, non desiderare (2), non è forse la stessa

(1) Conviene leggere ὁρῶντος, *veggente*, come porta l'edizione di Errico Stefano, e non ἐρῶντος, *amante*, che non può aver quivi alcun senso ragionevole.

(2) Non conviene intender per ciò una negazione di volere, di brama e di desiderio; ma l'azione per cui l'anima non vuole, non ricerca e non desidera

cosa che rispingere e allontanar da se? E queste affezioni dell'anima non sono forse contrarie alle precedenti? Glauc. Senza alcuna contradizione.

Socr. Ciò supposto, non abbiamo noi degli appetiti naturali, e due massimamente più sensibili degli altri, che appelliamo la fame e la sete? Glauc. Sì. Socr. L'una non ha forse per oggetto il bere e l'altra il mangiare? Glauc. Senza dubbio. Socr. La sete, in quanto è sete, è altra cosa nell'anima che il desiderio precisamente di bere? Glauc. No. Socr. La sete in se ha essa per oggetto una bevanda calda o fredda, in grande o in picciola quantità, e in generale la tale e tal bevanda? o piuttosto non è vero, che se si unisce alla sete qualche qualità calda, questa qualità aggiunge al desiderio di bere quello di bere freddo; se è qualche qualità fredda, aggiunge al desiderio di bere quello di bere caldo; se poi la sete è grande, si vuol bere assai; e se è picciola, si vuol bere poco? ma che la sete presa in se stessa non è altra cosa che il desiderio della bevanda, ch'è il suo oggetto proprio, come il mangiare è l'oggetto della fame? Glauc. Questo è vero. Ciascun desiderio preso in se medesimo, si porta verso il suo oggetto preso anch'esso in se medesimo. Le qualità accidentali sono quelle che, unendosi a ciascun desiderio, fanno ch'egli si porti verso il tale o tale oggetto.

Socr. Che non venga alcuno a disturbarci all'impensata, col dire che niuno desidera semplicemente la bevanda, ma una buona bevanda; nè il cibo, ma un buon cibo: avvegnachè tutti desiderano le cose buone. Se dunque la sete è un desiderio, è il desiderio di qualche cosa di buono, qualunque sia il suo oggetto, o la bevanda oppure altra cosa. Lo stesso è pure degli altri desiderii. Glauc. Questa obbiezione sembra essere tuttavia di qualche importanza. Socr. Considerate che le cose che hanno con altre una relazione di quantità o di qualità, sono tali perchè considerano i loro oggetti sotto questa relazione: e che al contrario, le cose prese in sè risguardano i loro oggetti presi in se medesimi e spogliati di tutte le loro qualità accidentali. Glauc. Io non intendo. Socr. Come! non intendete che chi è *più grande* non è tale se non a cagione della relazione ch'egli ha ad una cosa più picciola? Glauc. Questo io l'intendo. Socr. E che s'egli è assai più grande questo nasce dalla relazione a una cosa assai più picciola? Non è vero? Glauc. Sì. Socr. E

che s'egli è stato o se deve essere un giorno più grande, questo avviene per la relazione ad una cosa ch'è stata o che sarà più picciola? Glauc. Senza dubbio. Socr. Parimenti, il più ha relazione al meno, il doppio alla metà, il più pesante al più leggiero, il più veloce al più lento, il caldo al freddo, e così del restante. Ciò non è appunto come io dico? Glauc. Sì.

Socr. Non è forse la stessa cosa in risguardo alle scienze? La scienza in generale ha per oggetto tutto ciò che può essere conosciuto, o qualche altro oggetto, qualunque egli sia. Ma una tal scienza in particolare ha per oggetto la tale o tal cognizione. Per esempio, allorchè si è inventata la scienza di costruir gli edifizi, non se le diede forse il nome di architettura perchè era distinta dall'altre scienze? Glauc. Questo è vero. Socr. E per qual ragione fu essa distinta, se non perchè era tale che non rassomigliava ad alcun'altra scienza? Glauc. Ve lo accordo. Socr. Per qual ragione ancora fu essa tale, se non perchè avea il tale oggetto particolare? Lo stesso io dico dell'altre arti e dell'altre scienze. Glauc. Così è. Socr. Or comprendete senza dubbio qual fosse il mio pensiero, quand'io diceva che le cose prese in se medesime considerano in se stesso l'oggetto a cui si riferiscono, e che tali cose hanno relazione a un tal oggetto. Del rimanente, io non voglio per ciò già dire che una cosa sia tale qual è il suo oggetto: per esempio, che la scienza delle cose che servono o che nuocciono alla salute sia sana o mal sana, nè che la scienza del bene o del male sia buona o cattiva. Pretendo solamente che, giacchè la scienza del medico non ha lo stesso oggetto che la scienza in generale, ma un oggetto determinato, vale a dire ciò ch'è utile o nocevole alla salute; così pure essa scienza è determinata: il che fa che non se le dia semplicemente il nome di scienza, ma quello di medicina, caratterizzandola per il suo oggetto. Glauc. Io comprendo il vostro pensiero e lo credo vero. Socr. Non ponete voi la sete nel numero delle cose che hanno relazione ad un'altra? Glauc. Sì, e questa relazione è alla bevanda. Socr. E così la tal sete ha relazione alla tal bevanda: mentre che la sete in se stessa non è la sete d'una tal bevanda, nè buona nè cattiva, nè in grande nè in picciola quantità; ma della bevanda semplicemente. Glauc. Senza dubbio. Socr. In conseguenza l'anima d'un uomo che ha semplicemente sete, non desidera altra cosa che bere: questo è quello ch'essa vuole, questo è quello cui tende. Glauc. La cosa è evidente.

Digitized by Google

Socr. Se dunque allor quando essa si porta verso il bere, qualche cosa la distorna e la tira, per così dire, indietro, questo non può esser lo stesso principio ch'eccita in essa la sete e che la strascina come un bruto verso il bere. Imperciocchè, diciamo noi, lo stesso principio non può produrre due effetti opposti in risguardo al medesimo oggetto. Glauc. Questo non può mai essere. Socr. Siccome si errerebbe dicendo d'un arciere che con le mani tira l'arco a se e lo allontana nel tempo medesimo; ma si dice benissimo che tira l'arco a se con una mano e lo rispinge con l'altra. Glauc. Benissimo. Socr. Non si trovano forse alcuni che hanno sete e non vogliono bere? Glauc. Se ne trovano spesso e in gran numero. Socr. Che devesi mai pensar di costoro, se non che vi sia nella loro anima un principio che ordini ad essi di bere ed un altro che loro lo vieti e che sopra il primo prevalga? Glauc. Io pur così penso. Socr. Quel principio che proibisce a loro di bere, non è forse la ragione? E quello che ve li porta e ve li spinge, non è una conseguenza della malattia o d'una certa disposizione del corpo? Glauc. Sì. Socr. Dunque giustamente noi diciamo che sono due principii distinti l'uno dall'altro: e che chiamiamo ragione quella parte della nostra anima ch'è il principio del raziocinio; ed appetito sensitivo, privo di ragione, amico del godimento e de' piaceri, quell'altra parte dell'anima ch'è in essa il principio dell'amore, della fame, della sete, e degli altri desiderii di cui ella è la preda. Glauc. Abbiamo ragione di risguardarle come differenti.

Socr. Poniamo adunque per certo che questi due principii si ritrovino nella nostra anima. Ma il coraggio (1), e quello che cagiona in noi la collera, è forse un terzo principio? Oppur sarebbe mai della stessa natura d'uno degli altri due? Glauc. Forse appartiene egli all'appetito sensitivo? Socr. Mi fu detta una cosa ch'io credo vera. Eccola. Leonzio, figliuolo di Aglajone, ritornando un giorno dal Pireo, presso la muraglia opposta alla tramontana, ravvisò da lungi alcuni cadaveri ch'erano stati gittati nelle cloache. Egli sentì nel tempo medesimo un violento desiderio di avvicinarsi per vederli ed una ripugnanza mescolata di avversione per un simile oggetto. Resistè lungo

(1) Io traduco così θυμος in latino *animus*. Questo è propriamente l'appetito irascibile.

tempo e si coprì il volto; ma finalmente cedendo alla violenza del suo desiderio, corse verso que' cadaveri, aprì gli occhi più che potè, e si mise a gridare: *Or via! infelici, godete a vostro beneplacito d'un sì dolce spettacolo.* Glauc. Ho udito a raccontar la stessa cosa. Socr. Essa ci fa vedere che il coraggio si oppone spesso in noi a'desiderii, e in conseguenza che n'è distinto. Glauc. Questo è vero. Socr. Non osserviamo altresì in molte occasioni, che allor quando ci sentiamo strascinati da' propri desiderii malgrado la ragione, facciamo de'rimproveri a noi medesimi, montiamo in collera contro di coloro che ci fan violenza; e che in questa spezie di sedizione il coraggio si mette sempre dalla parte della ragione? Ma non avete mai provato in voi stesso nè osservato negli altri che il coraggio si oppone alla ragione, allorchè per suo ordine egli aiuta i nostri desiderii nella ricerca del loro oggetto. Glauc. No certamente. Socr. Non è vero che, quando si crede di aver torto, si ha una maggior generosità ne' sentimenti, e che non si può andar in collera per qualsivoglia cosa che soffrasi dalla parte d'un altro, come la fame, il freddo, o qualunque altro cattivo trattamento, allorchè si crede ch'egli abbia ragione di trattarci in tal modo: in una parola, che il nostro coraggio non può irritarsi contro di lui? Glauc. Nulla v'è di più vero. Socr. Ma se siamo persuasi che ci viene fatta ingiustizia, il nostro coraggio allora non si accende, non s'irrita, e non prende egli il partito di ciò che gli sembra giusto? In vece di lasciarsi domare dalla fame, dal freddo, e da ogni altro cattivo trattamento, non li tollera? non li supera? Cessa forse un momento di fare sforzi generosi fin tanto che si sia vendicato, o che la morte gliene abbia tolto il potere, o che la ragione l'abbia pacificato e addolcito, come un pastore accheta il suo cane? Glauc. Questo paragone è tanto più naturale, perchè da quello che abbiamo detto nella nostra repubblica, i guerrieri devono essere soggetti a'magistrati, come i cani a' loro pastori.

Socr. Voi comprendete assai bene quel ch'io voglia dire. Ma eccovi un riflesso che vi prego ancora di fare. Glauc. Qual riflesso? Socr. Che il coraggio ci sembra presentemente una cosa affatto diversa da quella che su le prime avevamo creduto. Pensavamo che fosse una parte dell'appetito sensitivo; ma ora siamo assai lontani dal pensarlo, e veggiamo che allor quando si solleva qualche sedizione nell'anima, egli prende sempre l'ar-

mi a favore della ragione. Glauc. Questo è vero. Socr. È forse differente dalla ragione, oppure ha qualche cosa di comun con essa, di modo che non vi sieno nell'anima se non due parti, la ragionevole e la concupiscibile? O piuttosto, come la nostra repubblica è composta di tre ordini, di mercenari, di guerrieri e di magistrati, l'appetito irascibile sia altresì nell'anima un terzo principio, la destinazion del quale sia di secondar la ragione, quando almeno non sia stato corrotto da una pessima educazione? Glauc. Esso necessariamente è un terzo principio. Socr. Benissimo. Ma ci conviene mostrare ch'è distinto dalla ragione, come abbiamo mostrato ch'era diverso dall'appetito sensitivo. Glauc. Questo non è difficile. Noi veggiamo che i fanciulli appena nati, vanno soggettissimi alla collera. Eppur la ragione non è ancora entrata in essi, e alla maggior parte non arriva che assai tardi. Socr. Voi dite benissimo. Si può altresì allegare in prova ciò che succede rispetto agli animali. Possiamo oltre a ciò produrre in testimonio il verso di Omero più sopra citato: *Ulisse si battè il petto, e sollevò con queste parole il suo coraggio abbattuto.* (Odiss. 20, ver. 17). Imperciocchè è evidente che Omero rappresenta quivi come due cose distinte. Da una parte la ragione che riprende il coraggio, dopo aver considerato qual cosa convenga fare e non fare. Dall'altra il coraggio cieco che sostiene i suoi rimproveri. Glauc. Questo è detto assai bene.

Socr. Finalmente siamo venuti a segno, benchè con molta fatica, di mostrare assai chiaramente che vi sono nell'anima dell'uomo tre principii, i quali corrispondono a ciascuno de'tre ordini dello stato. Glauc. Questo è vero. Socr. Non è ora una necessità che la repubblica e il particolare sieno prudenti nella stessa maniera e per il medesimo principio? Glauc. Sì. Socr. Che il particolare sia forte nella stessa guisa e per la medesima ragione che la repubblica? In una parola, che tutto ciò che contribuisce alla virtù si rincontri nella stessa maniera nell'uno e nell'altro? Glauc. Senza dubbio. Socr. E così noi diremo, o mio caro Glaucone, che ciò che rende la repubblica giusta, rende egualmente giusto il particolare. Glauc. Questa è una conseguenza necessaria. Socr. Non abbiamo tralasciato di dire che la repubblica è giusta, perchè ciascuno dei tre ordini che la compongono, fa unicamente quello ch'è di suo dovere. Glauc. Non credo che abbiamo tralasciato di dirlo. Socr. Rammentia-

moci adunque che ciascuno di noi sarà giusto, e che conserverà l'ordine, allorchè farà al di dentro di sè medesimo quel che conviene alla sua natura. Glauc. Si certamente bisognerà rammentarsene. Socr. Non appartiene forse alla ragione di comandare, poichè essa è quella in cui risiede la prudenza, ed ha inspezione sopra tutta l'anima? E non tocca forse al coraggio di ubbidire e di secondarla? Glauc. Si. Socr. Per qual altra strada si potrà conservare una perfetta armonia tra queste due parti, se non con quella mescolanza della musica e della ginnastica, di cui parlavamo più sopra, e il di cui effetto sarà, da una parte di nodrire e di fortificar la ragione con bei precetti e con lo studio delle scienze, e dall'altra parte di addolcire e di mitigare il coraggio coll'allettamento del numero e dell'armonia? Glauc. Non veggo altro mezzo di unirle insieme. Socr. Queste due parti dell'anima così indirizzate e istruite del lor dovere, terranno in freno l'appetito sensitivo che occupa la maggior parte dell'anima nostra e ch'è insaziabile di sua natura. Esse staranno attente, che dopo di essersi accresciuto e fortificato col godimento de' piaceri del corpo, non esca da' limiti del suo dovere, e non pretenda di arrogarsi sopra di esse un'autorità che non gli conviene, e che cagionerebbe ne' costumi uno strano disordine. Glauc. Senza dubbio.

Socr. Se i nemici esterni verranno ad attaccar quest'uomo, la sua ragione prenderà le misure per la sicurezza dell'anima e del corpo. Il coraggio combattendo sotto i suoi auspicii, e secondato dalla forza, eseguirà gli ordini della ragione. Glauc. Benissimo. Socr. L'uomo merita adunque il nome di forte allorchè il suo coraggio, incapace di essere scosso dal piacere e dal castigo, teme o dispregia i pericoli che la ragione gli ordina di temere o di spregiare. Glauc. Si. Socr. È prudente per quella picciola parte della sua anima che vi comanda e vi dà degli ordini, e che sola fa ciò ch'è utile a se medesima e alle due altre parti. Glauc. Questo è vero. Socr. Non è forse ancor temperante per l'amicizia e l'armonia che regnano tra la parte che comanda e quelle che ubbidiscono, allorchè queste due ultime accordano che tocca alla ragione di comandare, nè mai le contrastano l'autorità? Glauc. La temperanza non può avere altro principio, o sia nello stato, o sia nel particolare. Socr. Ma per tutto questo egli è ancora giusto, come noi spesso abbiamo detto. Glauc. Non v'è opposizione.

Socr. Evvi presentemente qualche cosa che c'impedisca di riconoscere che la giustizia nell'uomo è la medesima che quella nella repubblica? Glauc. Io non lo credo. Socr. Se ci restasse ancora qualche dubbio sopra di ciò, lo faremmo sparire esaminando le conseguenze della precedente dottrina. Glauc. Quali sono queste conseguenze? Socr. Per esempio, se si trattasse in risguardo alla nostra repubblica, e al particolare formato sul suo modello dalla natura e dall'educazione, di esaminare tra noi se quest'uomo potrebbe rivolgere a suo profitto un deposito d'oro o d'argento, pensate voi che alcuno lo crederebbe tanto o più capace d'una tal azione, quanto coloro che non gli rassomigliano? Glauc. Io non lo credo. Socr. Non sarà egli forse incapace di spogliare i tempi, di rubare, e di tradir lo stato o i suoi amici? Glauc. Sì. Socr. Di mancare in alcuna maniera a' suoi giuramenti e alle sue promesse? Glauc. Senza dubbio. Socr. L'adulterio, la mancanza di rispetto verso i suoi parenti e di pietà verso gli dei, sono falli ancor essi di cui si renderà colpevole meno di alcun altro. Glauc. Sì. Socr. La cagione in tutto ciò non è forse la subordinazione stabilita tra le parti della sua anima, e l'applicazione di ciascuna di esse ad adempiere a suoi doveri? Glauc. Non ve ne può essere alcun'altra. Socr. Ma conoscete voi qualche altra virtù fuori della giustizia, che possa formare uomini di tal carattere? Glauc. No certamente.

Socr. Veggiamo adunque ora chiaramente quel che da prima vedevamo solamente adombrato, cioè che un Dio ci avea diretti nel piano della nostra repubblica e guidati su le tracce della giustizia. Glauc. È vero. Socr. Così, o mio caro Glaucone, allorchè esigevamo che colui ch'era nato per essere calzolajo, falegname, e così degli altri, facesse bene il suo mestiere, e non s'impacciasse in verun'altra cosa, noi delineavamo, senza saperlo, l'immagine della giustizia. Altresì quest'immagine ha contribuito a farci scoprire la giustizia medesima. Glauc. Così pare. Socr. La giustizia in fatti rassomiglia perfettamente a questa immagine; tanto più che non si ferma nelle azioni esterne dell'uomo, ma regola il suo interno, non permettendo mai che alcuna delle parti della sua anima faccia altra cosa se non che ciò che le è proprio, e vietando ad esse d'intraprendere cosa alcuna contro i loro scambievoli diritti. Essa vuole che l'uomo, dopo di aver ben disposta ogni cosa al di dentro, di essersi reso padrone di se medesimo, di avere stabilito l'ordine e la corrispon-

denza tra queste tre parti, e messa tra di esse una perfetta concordia, come tra i tre tuoni estremi dell'armonia, l'ottava, il basso, e la quinta, e se vi sono ancora alcuni tuoni di mezzo, dopo di averli uniti e legati insieme, in modo che dalla loro unione risulti un tutto ben regolato e ben concertato; essa vuole, dissi, che allora l'uomo cominci ad operare, o pensi egli ad ammassar ricchezze, o prenda cura della conservazion del suo corpo, o meni una vita privata, oppur si applichi agli affari pubblici; che in tutte queste circostanze dia egli il nome di azione giusta e bella ad ogni azione che fa nascere e che mantiene in lui questo bell'ordine, e il nome di prudenza alla scienza che presiede alle azioni di tal natura; che al contrario egli chiami azione ingiusta quella che distrugge in lui quest'ordine, ed ignoranza l'opinion che presiede ad azioni simili. Glauc. O mio caro Socrate, non v'è cosa alcuna più vera di quel che voi dite.

Socr. Per ciò avremo pochissimo timore d'ingannarci, assicurando che abbiamo trovato cosa sia un uomo giusto, una società giusta, e in che consista la lor giustizia. Glauc. Non avremo da temer nulla. Socr. Potremo assicurarlo? Glauc. Si. Socr. Or bene. Ci resta presentemente, per quanto io penso, da esaminar l'ingiustizia. Glauc. Senza dubbio. Socr. Può essa essere altra cosa che una sedizione fra le tre parti dell'anima, che s'ingeriscono in quello che non fu a lor destinato, usurpandone l'impiego altrui? Può esser altro che una sollevazione d'una parte contro il tutto, per arrogarsi un'autorità che non le appartiene, perchè di sua natura è fatta per ubbidire? Da questo principio noi diremo che nascono e la turbolenza, e l'errore, e l'ingiustizia, e l'intemperanza, e la codardia, e l'ignoranza: in una parola, tutti i vizii. Glauc. Questo è certo. Socr. Giacchè noi conosciamo la natura della giustizia e dell'ingiustizia, conosciamo altresì la natura delle azioni giuste ed ingiuste. Glauc. Come mai? Socr. Come? Ch'esse sono rispetto all'anima, quel che le cose sane e malsane sono in risguardo al corpo. Glauc. In che? Socr. Le cose sane danno la sanità, le cose malsane generano la malattia. Glauc. Si. Socr. Nella stessa guisa le azioni giuste producono la giustizia e le azioni ingiuste l'ingiustizia. Glauc. Non si può contraddire. Socr. Dare la sanità non è altro che stabilire tra gli umori del corpo l'equilibrio naturale che li sottomette gli uni agli altri; e generar la malattia, è fare in

modo che un umore domini sopra gli altri, contro le leggi della natura. Glauc. Questo è vero. Socr. Per la stessa ragione, produrre la giustizia è stabilire tra le parti dell'anima la subordinazione che la natura ha voluto mettervi; e produr l'ingiustizia, è dare ad una parte sopra l'altre un impero ch'è contro natura. Glauc. Benissimo.

Socr. La virtù è dunque, se posso così parlare, la sanità, la bellezza e il robusto temperamento dell'anima. Il vizio al contrario n'è la malattia, la deformità e la languidezza. Glauc. Così è appunto. Socr. Le azioni oneste non contribuiscono a far nascere in noi la virtù e le azioni vergognose a produrvi il vizio? Glauc. Senza dubbio. Socr. In conseguenza non abbiamo altro che da esaminare se sia utile di fare azioni giuste, di applicarsi a quel ch'è onesto, e di esser giusto, o siasi conosciuto o no per tale; oppure di commettere ingiustizie, e di essere ingiusto, quand'anche non si avesse a temere d'esser punito e per la correzione di diventar migliore. Glauc. Ma, Socrate, sembrami cosa ridicola di fermarsi ora in un simile esame. Imperciocchè, se allor quando il temperamento è interamente rovinato la vita diviene insopportabile, ancorchè si menasse in mezzo a' divertimenti e in seno all'opulenza e agli onori, con più forte ragione essa deve esserci gravosa, allorchè l'anima, che n'è il principio, è alterata e guasta, quand'anche si avesse un potere illimitato, toltone però quello di ritirar l'anima dalla sua ingiustizia e da' suoi vizii e di proccurarle l'acquisto della giustizia e delle virtù. Questo mi sembra evidente, sopra tutto dopo il giudizio che poco fa abbiamo dato intorno alla natura dell'una e dell'altra. Socr. Sarebbe in fatti una cosa ridicola di fermarsi in questo esame: ma giacchè siamo giunti al punto di poter convincerci di questa verità con l'ultima evidenza, non conviene che qua restiamo. Guardiamoci assai di perdere il coraggio. Socr. Avvicinatevi adunque, e osservate sotto quante forme differenti e curiose ama il vizio di travestirsi. Glauc. Io vi seguo: mostratemele. Socr. Per quanto io posso scoprire dall'altezza a cui ci ha condotti il corso di questo trattenimento, sembrami che la forma della virtù sia una o che quelle del vizio sieno senza numero. Tuttavolta si possono ridurre a quattro, e di esse viene a proposito che noi qui parliamo. Glauc. Che volete dire? Socr. Voglio dire che l'anima ha altrettanti differenti caratteri quante sono le differenti forme de' governi.

Glauc. Quante ne contate voi? Socr. Cinque dall'una e dall'altra parte. Glauc. Nominatemele. Socr. Eccole qui. La prima forma di governo è quella che poco fa abbiamo esposta. Si possono darle due nomi. Se governa un solo, si chiamerà monarchia; e se l'autorità è divisa tra molti, si chiamerà aristocrazia. Glauc. Benissimo. Socr. Io comprendo questi due nomi sotto una sola forma di governo: perchè, o sia il comando tra le mani d'un solo, o tra le mani di molti, non si farà mai cambiamento alcuno alle leggi fondamentali dello stato, fin tanto che i principii di educazione che abbiamo dati vi saranno in uso. Glauc. Non vi è alcuna apparenza.

Digitized by Google

LIBRO QUINTO

ARGOMENTO.

Dopo aver regolato l'educazione degli uomini, Platone s'occupa dell'educazione delle donne: egli vuole che queste due educazioni sieno identiche: le donne apprenderanno il maneggio delle armi, andranno alla guerra; anzi saranno inoltre comuni, apparterranno a tutti, in modo che i figli non conosceranno i padri loro e i padri non conosceranno i loro figli. Volendo distruggere i privilegi della nascita, il legislatore distrugge la famiglia: la tenerezza conjugale e l'amor materno sono sbandeggiati dalla sua repubblica. Due gravi quistioni l'occupano di poi, la quistione della schiavitù e quella della guerra; trattasi di stabilirle secondo la giustizia. Le repubbliche greche son tutte alleate ed amiche, appartengono per così dire alla medesima nazione. Or l'uomo perfettamente giusto non ridurrà certo in servitù il suo alleato od amico; adunque i Greci non prenderanno i loro schiavi presso i Greci, e li prenderanno soltanto presso i barbari. Il dritto e l'umanità compariscono qui per la prima volta, ed è bello l'assistere alla loro nascita. Dalla quistione della schiavitù Platone passa alla questione della guerra, ed anche qui trova il mezzo d'introdurre l'umanità almeno frai Greci. Egli non osa dire che una lotta dei popoli liberi e amici sarebbe un delitto; ma non vuole che siffatta lotta si chiami guerra. Ne cangia il nome per addolcirne gli orrori. Sarà una discordia; e nella discordia, i Greci si batteranno, ma non devasteranno, non arderanno, non ischiacceranno come nemici tutti gli abitanti di uno stato; finalmente non percoteranno altro che il piccol numero di quelli che avran suscitato la discordia, componendosi il maggior numero di amici. Qui pure il dritto e l'umanità appajono per la prima volta: qui pure il cerchio è ristretto, ma l'idea è prodotta; la face è accesa, non si può più estinguere, deve come il sole illuminare il genere umano.

Socr. Io adunque do al governo di cui fin or parlai, in qualsivoglia luogo egli si ritrovi, o in uno stato, o in un particolare, il nome di governo ben regolato e perfetto: ed aggiungo che se questa forma di governo è buona, tutte l'altre sono cattive e difettose. Si possono ridurre a quattro. Glauc. Quali sono?

Io era per fare la numerazione di questi governi nello stesso ordine in cui parmi che si formino gli uni dagli altri, allorchè Polemarco che stava a sedere in qualche distanza da Adimante, stendendo il braccio, lo tirò per il mantello non lungi dalla spalla, e piegandosi verso di lui, gli disse all'orecchio alcune parole, di cui non intendemmo altra cosa se non: *Li la-*

sceremo noi passar oltre? Che ne pensate voi? No, rispose Adimante con una voce più alta. Qual è dunque, io ripigliai, colui che non volete lasciar andare? Adim. Voi stesso. Socr. Perchè mai? Adim. Sembraci che perdiate coraggio, e che vogliate rubarci una parte di questo trattenimento che non è la meno considerabile. Forse avete creduto di scapparci col dire semplicemente che in risguardo alle mogli e ai figliuoli era evidente che tutti questi doveano essere comuni tra gli amici. Socr. Non ebbi forse ragion di dirlo, o mio caro Adimante? Adim. Io non mi oppongo; ma questo punto, come avete fatto degli altri, ha bisogno di spiegazione. Questa comunità può farsi in più maniere. Diteci adunque qual sia quella di cui volete parlare. È molto tempo che stiamo in attenzione, sperando sempre che fareste menzione della procreazion de'figliuoli, della maniera di allevarli, in una parola, di tutto ciò che appartiene alla comunità delle mogli e de' figliuoli, di cui di passaggio avete detto una sola parola. Siamo persuasi che il partito che si prenderà su questo proposito, sia d'una gran conseguenza, o piuttosto che decida di tutto per la società. Ora adunque che voi passate ad un'altra forma di governo prima di aver sufficientemente sviluppato questo punto, abbiamo risoluto, come avete già inteso, di non lasciarvi andare più innanzi fin che non abbiate spiegato questo articolo così bene come avete fatto degli altri. Glauc. Io mi unisco a Polemarco e ad Adimante. Trasim. Socrate, vogliono questo da voi tutti coloro che son qui presenti.

Socr. Che avete fatto mai, obbligandomi di ritornare addietro? A qual esame mi assoggettate di nuovo? Io meco stesso mi rallegrava di essere uscito da un cattivo passo, riputandomi assai felice che foste contenti di quel che dissi allora. Ma giacchè mi costringete a prendere di nuovo per mano questo soggetto, non sapete quale sciame (1) di nuove dispute voi siate per risvegliare. Ho preveduto le turbolenze ch'esse ci apporterebbero, e non dissi di più appunto per iscansarle. Trasim. Credete voi che noi siamo venuti qua per indorar le vittime e non per trattenerci in cose assai virtuose? Socr. Sia pur così; ma bisogna però osservar qualche misura. Glauc. Per uomini saggi, la vita tutta non è molto per trattenersi in materie così importanti. Per ciò credetemi, lasciateci il pensiero di quel che

(1) Questa metafora è nel greco. Essa è tanto bella, che ho giudicato a proposito di conservarla nella nostra lingua.

ci appartiene, e procurate di dirci il vostro sopra la maniera con cui si farà questa comunità di mogli e di figliuoli tra i nostri guerrieri, e come si alleveranno i fanciulli dal momento in cui vedran la luce fino a quello in cui saran capaci d'una educazione seria e ragionata. Questa cura sembrami una delle più difficili. Spiegateci adunque di grazia come converrà condursi.

Socr. Questo è quello che non mi è facile di fare, o mio caro Glaucone, e quel che troverà ancora meno credenza negli spiriti, di tutto ciò che ha preceduto. Non si crederà mai che la cosa sia possibile; e quand'anche se ne venisse all'esecuzione, non si potrà persuadersi che non vi sia niente di meglio da fare. Ecco quello che m'impedisce di dire liberamente il mio pensiero. Temo, o mio caro amico, che non si prenda la cosa per un vano capriccio. Glauc. Non temete nulla. Voi parlate a gente che non è nè irragionevole, nè ostinata, nè mal disposta verso di voi. Socr. Non è forse ad oggetto di rassicurarmi che voi mi parlate in tal guisa? Glauc. Sì. Socr. Or bene, le vostre parole producono in me un effetto del tutto contrario. Se io stesso fossi persuasissimo della verità di quel che son per dire, le vostre ragioni sarebbero buone; avvegnachè si può parlare con sicurezza e con confidenza dinanzi ad amici pieni di discernimento, allor quando si sa che si dirà ad essi la verità sopra soggetti importantissimi per i quali hanno un grande interesse. Ma quando parlasi come io fo, cercando ed esitando, è cosa pericolosa, e si deve temere, non di far ridere (avvegnachè questo timore sarebbe puerile), ma di allontanarsi dal vero e di strascinar seco i suoi amici nell'errore sopra cose in cui rileva moltissimo di non ingannarsi. Scongiuro adunque Adrastea (1) di non offendersi di ciò ch'ora sono per dire, avvegnachè io tengo per più piccioi delitto l'uccidere alcuno senza volerlo, di quello che ingannarlo in proposito del bello, del buono, del giusto e dell'onesto. Ed ancora sarebbe meglio correre questo pericolo in risguardo a' suoi nemici che rispetto a' proprii amici. In conseguenza adoperate altre maniere per

(1) Adrastea era una divinità incaricata di vendicare i delitti involontari. Credo che questo nome le venga dallo sfortunato Adrasto, le cui avventure sono descritte nel primo libro di Erodoto. Socrate, come si vede, avea gran motivo d'invocarla e di tener lontana la sua collera.

incoraggirmi. Socrate, ripigliò Glaucone sorridendo, se i vostri discorsi ci conducono a qualche errore, noi vi assolveremo come d'un omicidio involontario, nè vi risguarderemo come un ingannatore. Spiegatevi adunque senza timore. Socr. La legge dichiara innocente colui ch'è stato assolto in questa vita; e se qua è innocente, è probabile che lo sarà anche sotterra. Glauc. Questa è una ragion di più per voi di non temer nulla.

Socr. Vengo adunque a ripigliare il filo d'una materia, che forse avrei fatto meglio di trattar seguentemente quando se ne presentò l'occasione. Forse ancora non sarà fuor di proposito di mettere le donne su la scena, dopo avervi messo gli uomini; tanto più che voi m'invitate a farlo. Per dare ad uomini nati ed allevati nella maniera che noi detto abbiamo, regole sicure intorno al possesso e all'uso delle donne e de'fanciulli, non abbiamo, a mio parere, niente di meglio a fare, che di tener sempre la stessa strada che fin qui abbiamo seguita. Ora abbiamo rappresentati questi uomini come i capi e i guardiani d'una greggia. Glauc. Questo è vero. Socr. Seguiamo adunque questa idea, dando a' loro fanciulli una nascita ed una educazione che vi corrispondano, e veggiamo se questo ci riuscirà o no. Glauc. Come mai faremo? Socr. Eccolo. Crediamo noi che le femmine de'cani debbano vegliare com'essi alla guardia delle greggie, andare a caccia con essi, e fare tutto in comune; oppure ch'esse devano restare a casa, come se, occupate a partorire i cagnolini e a nodrirli, fossero incapaci d'altra cosa, intanto che tutta la fatica e la cura delle greggie cadrà sopra i soli maschi? Glauc. Vogliamo che a loro tutto sia comune. Solamente ne'servigi che se ne ricavano si ha risguardo alla debolezza delle femmine e alla forza de'maschi. Socr. Si possono ritrar da un animale que'servigi che si ritrae da un altro, se non è stato allevato e addestrato nella stessa maniera? Glauc. No. Socr. In conseguenza (1), se noi destiniamo le donne a'medesimi impie-

(1) Chieggo di essere dispensato di fare alcune annotazioni per mostrare l'assurdità di questa conseguenza e delle ragioni che Platone adopera per sostenerla. Le persone oneste che riflettano non ne hanno bisogno; e sarebbe cosa inutile il farne per gli altri. Solamente avvertisco che non avrei mai intrapresa questa traduzione, se avessi creduto che questo passo e quello che viene dopo fossero capaci di fare qualche impression cattiva su lo spirito de'leggitori. Platone, da per tutto ammirabile, fa compassione in questo luogo. Non so con qual fronte abbia ardito di mettere simili stravaganze in bocca di Socrate. Per altro il lettore che sia qualche poco istrut-

ghi degli uomini, conviene dare ad esse la stessa educazione. Glauc. Senza dubbio. Socr. Non abbiamo noi allevati gli uomini nella musica e nella ginnastica? Glauc. Sì. Socr. Bisognerà adunque applicare altresì le donne allo studio di queste due arti, addestrarle nel mestier della guerra, e servirsene per le cose medesime. Glauc. Questa è una conseguenza di quel che voi dite.

Socr. Se se ne venisse all'esecuzione, tal cosa parerebbe forse ridicola, poichè l'uso vi è contrario. Glauc. Ridicolosissima. Socr. Ma che trovate voi di più ridicolo in questa cosa? Ciò sarebbe senza dubbio il vedere donne nude ad esercitarsi con uomini nel ginnasio, non dirò solamente le giovani, ma altresì le vecchie; ad esempio di que' vecchi che si compiacciono ancora di quegli esercizi, quantunque aggrinzati e di aspetto poco aggradevole. Glauc. È vero che a non consultar altro che i nostri presenti costumi, questa cosa sembrerebbe assai sfacciata. Socr. Quando una volta si sia cominciato, facciamoci beffe di que' motteggiatori che per una novità di tal natura diverranno senza dubbio di bell' umore, e non lasceranno di ridere veggendo donne ad applicarsi alla musica, alla ginnastica, ad imparare a maneggiar l'armi e a montare a cavallo. Glauc. Avete ragione. Socr. Seguiamo la nostra risoluzione, e facciamo pure in prima quel che questa istituzione sembra avere di più ributtante. Scongiuriamo questi motteggiatori di abbandonare per un momento il lor carattere burlesco e di esaminare seriamente la cosa. Richiamiamo alla loro memoria che non è già lungo tempo che i greci pure credevano, come lo crede al dì d'oggi la maggior parte delle nazioni barbare, che la vista d'un uomo nudo fosse uno spettacolo vergognoso e ridicolo; e che allor quando i ginnasi furono aperti per la prima volta in Creta, dipoi a Sparta, i burloni di que' tempi aveano qualche diritto di motteggiare. Che ne pensate voi? Glauc. Io lo credo. Socr. Ma che, dopo che l'uso (1) ha fatto vedere ch'era meglio di esercitarsi ignu-

to, s'accorgerà facilmente che Platone ha tratto dalle leggi di Licurgo quel che dice quivi ed altrove intorno all'educazione e alla comunità delle donne. Leggasi Plutarco nella vita di Licurgo.

(1) Questo passo prova che l'epoca dell'intera nudità degli atleti è anteriore di pochi anni alla guerra del Peloponeso, che cominciò nell'ottantesimasettima olimpiade. Tucidide scrittor di questa guerra dice pure che l'uso di servirsi di cinture ne' Giuochi Olimpici da pochi anni era cessato. Dionigi di Alicarnasso e Dione adunque errano nel mettere quest'epoca in tempi più rimoti.

di, di quello che coprire alcune parti del corpo, la ragione, nello scoprire quel ch'era più convenevole, ha distrutto quel ridicolo che gli occhi ravvisavano nella nudità; ha mostrato che non vi è che il solo spirito superfiziale che possa trovar del ridicolo in qualche altra cosa fuor di quelle che sono cattive in se stesse, che cerchi di far ridere col prendere per oggetto de' suoi scherzi tutt' altro che non è irragionevole e vizioso, o che s' impegni seriamente per un affare proponendosi per fine ogn' altra cosa che il bene. Glauc. Questo è vero.

Socr. Non conviene forse decidere subito tra di noi, se quel che proponiamo sia possibile o no: e dare a chi vorrà, serio o giocoso, la libertà di esaminare se le donne sieno capaci degli stessi esercizi degli uomini; o se non sieno adattate ad alcuno; finalmente se sieno capaci degli uni e incapaci degli altri? Dopo di ciò, noi vedremo in quale di queste classi convenga mettere gli esercizi della guerra. Se noi procediamo così in questo esame, non possiamo forse lusingarci che questa materia sarà assai perfettamente discussa? Glauc. Si. Socr. Volete voi che ci prendiamo l'assunto di far valere le ragioni de' nostri avversari, affinchè la loro causa non sia senza difesa? Glauc. Nulla c'impedisce di farlo. Socr. Ecco dunque quel ch'essi potrebbero dirci. *Socrate e Glaucone, noi non abbiamo bisogno, per attaccarvi, d' altre armi che di quelle che voi medesimi ci somministrate. Non siete convenuti, allorchè gittavate i fondamenti della vostra repubblica, che ciascuno dovea appigliarsi a quell' impiego ch' era il meglio adattato alla sua natura?* Noi ne siamo convenuti (1), è vero. *Ma può mai darsi che non vi sia un' estrema differenza tra la natura dell' uomo e quella della donna?* Come mai non sarebbero differenti? *Conviene adunque applicare l' uno e l' altra ad impieghi differenti secondo la lor natura?* Senza contrasto alcuno. *Per ciò è un' assurdità ed una contradizion manifesta per parte vostra, il dire che conviene applicare indifferentemente a' medesimi impieghi gli uomini e le donne, malgrado la distanza prodigiosa della lor natura.* O mio caro Glaucone, avete qualche cosa da rispondere a questo? Glauc. Non è facile di rispondervi subito; ma vi prego a dirmi quel che potremmo allegare per giustificarci.

(1) Socrate solo interroga in questo luogo a nome de' suoi avversari, e risponde in nome suo e di Glaucone.

Socr. È molto tempo, o mio caro amico, che io avea preveduto questa difficoltà e molte altre simili; e questo appunto è quello che mi facea temere di entrar in particolare nella materia di cui trattiamo. Glauc. Il vostro timore era assai fondato. Questa obbiezione non sembra facile da risolversi. Socr. No veramente. Ma noi siamo nello stesso caso d'un uomo ch'è caduto nell'acqua. Che ciò gli sia avvenuto in uno stagno, o in alto mare, poco importa; egli vi perirà, se non si salva a nuoto. Glauc. Senza dubbio. Socr. Facciamo com'esso. Procuriamo di salvarci a nuoto da questa difficoltà. Forse qualche delfino verrà a trarci d'impaccio, oppure riceveremo qualche altro soccorso improvviso. Glauc. Questo potrebbe succedere. Socr. Veggiamo adunque se troveremo qualche uscita. Siamo convenuti che bisognava applicare le nature differenti a differenti impieghi. Da un altro canto riconosciamo che l'uomo e la donna sono d'una natura diversa, e ciò nulla ostante pretendiamo di applicare l'uno e l'altra a'medesimi impieghi. Non è questo quel che ci viene opposto? Glauc. Sì.

Socr. In verità, o mio caro Glaucone, bisogna confessare che l'arte della disputa ha un maraviglioso potere! Glauc. A qual proposito dite voi questo? Socr. Sembrami che si cada spesso in disputa senza volerlo, e che, allor quando si crede di solamente discutere un punto in modo di conversazione, non se ne accorge che si litiga fuor di proposito, rilevando una pretesa contraddizione in una proposizione che si prende letteralmente, per difetto di poterne distinguere tutt'i sensi differenti. Glauc. Questo è un inconveniente a cui moltissimi vanno soggetti. Ma in questo siamo noi caduti nella question presente? Socr. Sì, o nostro malgrado ci veggiamo strascinati nella disputa. Glauc. Come mai ciò? Socr. Per uno spirito fervido e contenzioso ci attacchiamo alla lettera di questa proposizione: *che gl'impieghi devono essere differenti secondo la diversità delle nature*; mentre che noi non abbiamo ancora esaminato in che consista questa diversità, nè quel che avevamo in vista quando abbiamo deciso che le medesime nature doveano avere i medesimi impieghi e le nature diverse impieghi differenti. Glauc. È vero che non abbiamo ancora esaminato questo punto. Socr. È dunque ancor tempo di domandar a noi stessi se i calvi e i zazzeruti sono della stessa natura o di natura opposta; e dopo aver risposto che sono di natura opposta, se i calvi fanno il mestiere di calzola-

io, lo proibiremo a' zazzeruti, e reciprocamente. Glauc. Ma una simile proibizione sarebbe ridicola. Socr. Perchè? Non è forse perchè nell'assegnazione de'diversi impieghi, non consideravamo la differenza o la rassomiglianza delle nature che sotto la relazione ch'esse hanno con questi impieghi? Per esempio, non dicevamo noi che due uomini egualmente nati per la medicina, hanno la medesima natura? Non lo credete? Glauc. Sì. Socr. Ma che il medico e il falegname hanno una natura differente? Glauc. Senza dubbio. Socr. Se dunque troviamo che la natura dell'uomo è differente da quella della donna per risguardo a certe arti e a certi impieghi, conchiuderemo che questi impieghi non devono essere comuni ai due sessi; ma se non vi è tra essi altra differenza se non che il maschio generi e la femmina partorisca, non risguarderemo per ciò come una cosa dimostrata che la donna differisca dall'uomo nel punto di cui qui si tratta, e non persisteremo egualmente a credere che non convenga mettere distinzione alcuna per gl'impieghi tra i nostri guerrieri e le lor donne. Glauc. Avremo ragione.

Socr. Che colui il quale è d'un sentimento contrario, ci dica presentemente qual sia nella società l'arte o l'impiego per cui le donne non abbiano ricevuto dalla natura le stesse disposizioni degli uomini. Glauc. Questa domanda è giusta. Socr. Forse egli ci risponderà quel che voi poco fa dicevate, che non è facile di soddisfarci subito; ma che dopo alcuni momenti di riflesso nulla sarebbe più facile. Glauc. Potrebbe farci questa risposta. Socr. Volete voi che lo preghiamo di ascoltarci, fin che procureremo di mostrargli che non vi è nella repubblica impiego alcuno che proprio sia unicamente delle donne? Glauc. Io vi acconsento. Socr. Rispondete adunque, noi gli diremo. La differenza che vi è tra colui che ha del talento per una cosa, e colui che non ne ha niente, non consiste forse, secondo voi, in ciò che il primo facilmente impara, ed il secondo con fatica; che l'uno con leggier studio porta le sue cognizioni assai di là di quello che gli è stato insegnato, mentre l'altro con molta applicazione e diligenza neppur può ritenere quello che ha imparato; finalmente in questo ancora, che nell'uno le disposizioni del corpo secondano le operazioni dello spirito, e nell'altro esse le attraversano? Distinguete voi per qualche altra via il naturale ottimo per certe cose, da quello che non è tale? Glauc. Ciascuno vi dirà di no. Socr. Tra le differenti arti in cui i due

sessi comunemente si applicano, ve n'è una sola in cui gli uomini non abbiano una superiorità notabile sopra le donne? Sarà forse bisogno che le trascorriamo tutte, che parliamo dell'opere di lana, della maniera di fare le focacce e d'imbandire le vivande, in cui le donne d'ordinario ci superano, talmente che sia una vergogna per esse di cederci in tutti questi punti? Glauc. Avete ragione di dire che in generale le donne ci sono in tutto assai inferiori. Non è già che alcune donne non superino molti uomini in diverse cose; ma in tutto il complesso la cosa è come voi dite.

Socr. Vedete dunque, o mio caro amico, che in uno stato non v'è propriamente professione alcuna annessa all'uomo o alla donna a cagione del lor sesso; ma che la natura avendo spartito i medesimi talenti tra i due sessi, tutti gli impieghi appartengono in comune a tutti e due: di modo però che in ogni cosa la donna è inferiore all'uomo. Glauc. Questo è certo. Socr. Lascereno noi che tutto facciano gli uomini e nulla le donne? Glauc. Qual ragione vi sarebbe per questo? Socr. Non vi sono, diremo noi piuttosto, delle donne che hanno talenti per la medicina e per la musica, ed altre che non ne hanno? Glauc. Senza dubbio. Socr. Non se ne veggono alcune tra esse che hanno della disposizione per gli esercizi ginnastici e militari, ed altre che non amano nè la guerra nè il ginnasio? Glauc. Io così credo. Socr. Non ve ne sono in fine di filosofesse e di coraggiose, ed altre che non sono tali? Glauc. Questo è vero. Socr. Vi sono dunque donne proprie a vegliare alla guardia dello stato, ed altre no; avvegnachè la filosofia e il coraggio non sono forse le due qualità che noi richiediamo ne' nostri guerrieri? Glauc. Sì. Socr. La natura della donna è dunque tanto propria alla guardia d'uno stato quanto quella dell'uomo; nè vi è differenza in questo che dal più al meno. Glauc. Io pur lo credo. Socr. Per ciò conviene scegliere per compagne a' nostri guerrieri delle donne che dividano con essi la cura di vegliare sopra la repubblica, poichè se ne trovano alcune tra esse che sono capaci di questa funzione e che hanno ricevuto dalla natura le medesime disposizioni. Glauc. Senza contrasto alcuno. Socr. E in conseguenza, non conviene forse applicare gli stessi talenti agli stessi impieghi? Glauc. Questo è evidente.

Socr. Eccoci adunque ritornati al punto donde siamo partiti,

Digitized by Google

e di nuovo confessiamo che non è mai contro la natura di applicare le donne de' nostri guerrieri alla musica ed alla ginnastica. Glau·. Sì certamente. Socr. La legge che stabiliamo essendo conforme alla natura, non è dunque una chimera nè un van desio. È ben piuttosto l'uso opposto, che si segue al dì d' oggi, quel che offende la natura. Glauc. Così sembra. Socr. Non ci siamo proposti di esaminare se questa nuova istituzione fosse possibile e nel tempo stesso vantaggiosissima? Glauc. Sì. Socr. Or abbiamo veduto ch' essa è possibile. Glauc. Sì. Socr. Laonde ci resta a convincerci che sia vantaggiosissima. Glauc. Senza dubbio. Socr. Non è vero che la stessa educazione che ha servito a formare i nostri guerrieri, servirà altresì per formare le loro donne, poichè essa lavorerà, come io lo suppongo, su lo stesso fondo? Glauc. Questa cosa non è da porre in dubbio. Socr. Qual è il vostro sentimento intorno a quello che son per dire? Credete voi che gli uomini sieno ineguali in merito, o che non vi sia tra loro differenza alcuna sopra questo punto? Glauc. Io li credo ineguali in merito. Socr. Nella repubblica di cui disegniamo il piano, il guerriero che avrà ricevuto l'educazione della quale abbiamo parlato, a parer vostro valerà forse più che il calzolajo allevato in una maniera convenevole alla sua professione? Glauc. È questa una domanda da farsi? Socr. Vi intendo. I guerrieri non sono la porzion più stimabile dello stato? Glauc. Senza paragone. Socr. Le loro donne non avranno anch'esse la stessa superiorità di merito sopra l' altre donne? Glauc. Senza dubbio. Socr. Ora, evvi cosa alcuna più vantaggiosa a uno stato che l' avere molti eccellenti cittadini dell'uno e dell'altro sesso? Glauc. No. Socr. Non giungeranno a questo grado di eccellenza col coltivare la musica o la ginnastica come abbiamo detto? Glauc. Sì. Socr. Il nostro sistema non è dunque solamente possibile, ma è di più vantaggiosissimo alla società? Glauc. Sì.

Socr. Per ciò, che le mogli de' nostri guerrieri non facciano difficoltà di abbandonare i loro abiti. La virtù servirà ad esse di vestimento. Ch' esse dividano co lor mariti le fatiche della guerra e le altre funzioni annesse al loro impiego di custodi della repubblica. Che si abbia solamente risguardo alla debolezza del loro sesso ne' pesi che loro si addosseranno. Per quanto spetta a colui che buffoneggia alla vista d' una donna nuda ch'esercita il suo corpo per un buon fine, ch'egli gusti pure a

suo beneplacito i frutti imperfetti della sua ridicola saviezza. Egli non sa nè ciò ch'ei faccia nè di che egli rida: imperciocchè si ha e si avrà sempre ragion di dire che l'utile è onesto, e che non vi è di vergognoso se non quel ch'è nocevole (1). Glauc. Avete ragione. Socr. Diciamo adunque che il regolamento da noi ora fatto in proposito delle donne, può essere paragonato a un'onda da cui siamo felicemente scappati; che, se abbiamo corso qualche rischio di esser sommersi, con lo stabilire che tutti gl'impieghi devono essere comuni tra i nostri guerrieri e le nostre guerriere, ci siamo liberati dalla paura; e che non possiamo far di meno di convenire che questo regolamento è possibile e vantaggioso. Glauc. Io vi confesso che questo flutto mi ha fatto tremar per voi. Socr. Questa prima onda non è nulla in paragone di quella che si avvicina. Glauc. Dite, affinchè io vegga qual ella sia.

Socr. La legge che son per proporre, ha, per quanto sembrami, una connessione essenziale con la precedente e con tutte le altre. Glauc. Quale? Socr. Che le mogli de' nostri guerrieri sieno comuni tutte a tutti; che niuna di esse abiti in particolare con alcun de' medesimi; che i figliuoli sieno comuni; e che i genitori non conoscano i loro figliuoli, nè questi i loro genitori (2). Glauc. Voi durerete assai più fatica a far passar questa legge che la precedente, e a mostrare ch' essa niente prescrive che non sia possibile ed utile. Socr. Non credo mai che mi si contrastino i vantaggi che la società ritrarrebbe dalla comunità delle donne e de' fanciulli, se l'esecuzione di questo sistema fosse possibile. Ma penso che mi si disputerà la possibilità. Glauc. Si potrà dubitare ragionevolmente dell'uno e dell'altro. Socr. Vale a dire, due difficoltà si

(1) Si è fatta mai una più falsa e più stravagante applicazione di queste due massime? Il saggio Platone era in delirio quando così scriveva. Dovea rivoltare la proposizione, e dire: quel ch'è vergognoso non può essere ne bello ne utile. Or nulla v'è di più contrario all'onestà e al pudore che lo stato in cui si permette quivi alle donne di mostrarsi al ginnasio. Il più debole lume di ragione basta per vederlo chiaramente.

(2) La sola esposizione di questo sistema fa orrore, e porta seco la sua confutazione. Chieggo però che mi sia permesso qui di fare un riflesso che non mi sembra fuor di luogo. Se Platone, il più sublime e il più sensato de' filosofi, è caduto in sì grandi errori, qual conto possiam noi fare della nostra ragione abbandonata a se stessa, e quanto non dobbiamo noi alla rivelazione, che innalzando l'intelletto umano a cognizioni soprannaturali, ha perfezionato quelle ch'egli ha da' suoi soli lumi.

riuniranno contro di me. Sperava di salvarmi da una delle due: cioè che voi accordereste l'utilità di questo sistema, e che non mi resterebbe che da esaminare se sia o no possibile. Glauc. Non mi sfuggirete già per questa sconfitta, e risponderete, quando vi sia a grado, a queste due difficoltà.

Socr. Veggo benissimo che per di là mi converrà passare: tuttavia accordatemi solamente una grazia. Tollerate ch'io imiti quegli spiriti disoccupati, che si trattengono aggradevolmente ne' loro vaneggiamenti, e se ne compiacciono per dissipare le noie della solitudine. Voi sapete che tal sorta di persone, quando hanno in testa qualche progetto, prima di esaminare per quali mezzi potrebbero venirne a capo, lasciano da parte la discussion molesta di ciò che rende la cosa possibile o impossibile; e supponendola fatta a piacimento de' lor desiderii, alzano sopra questo fondamento il restante dell'edifizio, si rallegrano preventivamente de' vantaggi che ne ritrarranno dall'esecuzione, ed accrescono così l'indolenza naturale della loro anima. Spaventato com'essi dalle difficoltà che si presentano al mio spirito, desidero che mi permettiate di rimettere ad un altro tempo a esaminare se ciò ch'io propongo sia possibile. Io suppongo che lo sia, e vedrò da prima quali disposizioni prenderanno i nostri magistrati per l'esecuzione. Procurerò di far che accordiate che nulla sarebbe più utile allo stato de' nostri guerrieri. Dopo di questo noi mostreremo la possibilità, se voi lo giudicate a proposito. Glauc. Fate quello che vi piacerà; io ve lo permetto.

Socr. Mi accorderete subito senza fatica, che i nostri magistrati e i nostri guerrieri, se son degni del nome che portano, saranno disposti, questi di fare quel che loro sarà comandato, e quelli di non ordinare se non ciò ch'è prescritto dalla legge e di seguirne lo spirito ne' regolamenti che noi lasciamo alla lor prudenza. Glauc. Questo dev'essere. Socr. Voi adunque, in qualità di legislatore, dopo aver fatta scelta delle donne come degli uomini, li accompagnerete secondo gli umori e i caratteri. Per essi, siccome non possedono niente di proprio perchè tutto è comune tra di loro, case e sale per mangiare, così saranno sempre insieme. Ora; trovandosi così insieme al ginnasio e in ogni altro luogo, l'inclinazion naturale d'un sesso verso l'altro li porterà senza dubbio a formar delle unioni. Non è forse una necessità che così succeda? Glauc. Sì veramente.

Digitized by Google

Questa però non è una necessità geometrica, ma una necessità fondata sopra l'amore, le di cui ragioni hanno assai più forza per persuadere e tirar seco la maggior parte degli uomini, che le dimostrazioni de' geometri. Socr. Voi dite il vero. Ma che! o mio caro Glaucone, i nostri magistrati soffriranno che non vi sia in queste unioni nè ordine nè convenienza? Questo disordine può esser permesso in una repubblica i di cui cittadini tutti devono esser felici? Glauc. Non vi sarebbe cosa alcuna più contraria alla giustizia. Socr. È dunque evidente che dopo tutto questo faremo de' matrimonii tanto santi quanto ci sarà possibile, e i più vantaggiosi allo stato saranno i più santi. Glauc. Questo è evidente. Socr. Ma come saranno vantaggiosissimi? Tocca a voi di dirmelo. Veggo che voi allevate in casa vostra e cani da caccia ed uccelli di rapina in gran numero. Avete osservato quel che si faccia quando si vogliono congiugnere ed averne de' pulcini? Glauc. Che mai si fa? Socr. Tra questi animali, quantunque tutti di buona razza, non ve ne sono sempre alcuni che superano gli altri? Glauc. Sì. Socr. Siete forse indifferente di avere de' pulcini da tutti egualmente, o volete piuttosto averne di quelli che superano gli altri? Glauc. Amo meglio averne di questi. Socr. Di più giovani, di più vecchi, o di quelli che sono nel vigor dell'età? Glauc. Di questi ultimi. Socr. Se non si usassero tutte queste precauzioni, non siete persuaso che la razza de' vostri cani ben presto degenererebbe? Glauc. Sì. Socr. Credete voi che non sia lo stesso in risguardo a' cavalli e agli altri animali? Glauc. Sarebbe un' assurdità di crederlo.

Socr. Se lo stesso avviene rispetto (1) alla spezie umana, sommi Dei, o caro il mio Glaucone, di quale abilità, di quale industria non avranno bisogno i nostri magistrati? Glauc. Lo stesso passa in risguardo alla nostra spezie; ma perchè doman-

(1) Come mai Platone ebbe l'ardire di paragonare in questo punto gli uomini con gli animali? Non è questo un avvilire i diritti dell'umanità, di far dipendere unicamente dalle volontà de' magistrati un' azione a cui la volontà nostra deve avere la maggior parte, di farli gli arbitri d'un contratto che trae tutta la sua validità dal consenso libero de' contraenti, e di non considerare l'uomo che un agente fisico la di cui azione a talento altrui viene applicata e determinata? So che per sentimento di Platone non sarebbe questo un contratto tra gli uomini, come non lo è tra gli animali. Ma appunto questo è quel sentimento per cui il suo sistema è più assurdo. Un matrimonio senza contratto non è più un matrimonio.

date voi tanta abilità ne' nostri magistrati? Socr. A cagione de' rimedi in gran numero ch' essi saranno obbligati d' impiegare. Un medico ordinario basta per guarire un corpo che non ha bisogno d' altro che di governo per ristabilirsi; ma quando è d'uopo di venire a' rimedi, il più abile medico non è mai troppo. Glauc. Ve lo accordo: ma a qual proposito dite questo? Socr. Eccolo. Sembrami che i nostri magistrati saranno spesso obbligati di ricorrere alla menzogna e all' inganno per il bene de' cittadini. Noi abbiamo detto in altro luogo, che la menzogna era utile allor quando servivasi come d' un rimedio. Glauc. E con ragione. Socr. Se vi è un' occasione in cui la menzogna possa essere utile alla società, essa è massimamente in ciò che risguarda i matrimoni e la propagazion della specie. Glauc. Come mai? Socr. Conviene, secondo i nostri principii, che le unioni de' migliori soggetti dell' uno e dell' altro sesso sieno frequentissime, e quelle de' cattivi soggetti rarissime. Di più, conviene allevare i figliuoli de' primi e non quelli de' secondi (1), se si vuole che la greggia non degeneri. Ma da un altro canto tutto questo maneggio non deve esser saputo se non da' soli magistrati: altrimenti questo sarebbe un esporre la greggia ad una sedizione aperta. Glauc. Benissimo.

Socr. Sarà dunque a proposito d'istituire alcune feste in cui noi raguneremo gli sposi futuri con le loro spose. Queste feste saranno accompagnate da sagrifizii e da epitalamii composti da' nostri poeti. Lasceremo a' magistrati da regolare il numero de' matrimoni, di modo che quello de' cittadini sia sempre presso a poco lo stesso, sostituendo altri a coloro che possono esser tolti di vita dalla guerra, dalle malattie e da altri accidenti; affinchè la nostra repubblica, per quanto potrà farsi, non sia nè troppo grande nè troppo picciola. Glauc. Bene. Socr. In seguito si farà che gli sposi estraggano a sorte, conducendo le

(1) Bisogna confessare che quando i rari spiriti cadono in errore, i loro deviamenti sono tanto più notabili, quanto essi ragionano con più forza. Qui tutto il raziocinio è legato col suo principio. Ma il principio da cui Platone trae immediatamente queste conseguenze ha forse qualche connessione con la massima generale stabilita sin dal principio, che i magistrati devono avere unicamente in vista il bene della società? I figliuoli di qualsivoglia condizione e talento, non sono essi membri della società? Come tali non hanno il diritto di essere protetti dalle leggi e da' magistrati? E poi qual è il lor delitto, per essere così le vittime d' una politica barbara; e qual autorità può dare a que' che governano un simile diritto sopra la vita de' cittadini?

cose con tal destrezza, che i cattivi sudditi se la prendano contro la fortuna e non contro i magistrati, per la disgrazia di vedersi esclusi (1). Glauc. Intendo. Socr. Per quanto spetta a' giovani che si saranno distinti alla guerra o altrove, tra l'altre ricompense, si accorderà ad essi la permissione di vedere più spesso le mogli. Questo sarà un pretesto legittimo per popolare col loro mezzo lo stato di buoni sudditi. Glauc. Tutto questo è benissimo ideato. Socr. I loro figliuoli, a misura che nasceranno, saranno rimessi tra le mani d'uomini o di donne incaricati della cura di allevarli: avvegnachè questa cura dev' esser comune all'uno e all'altro sesso. Glauc. Sì. Socr. Saranno portati all'ovil comune, e consegnati alle nutrici, che abiteranno in un quartier separato dal rimanente della città. Per ciò che risguarda a' figliuoli de' cattivi sudditi, ed altresì per quelli degli altri che avessero qualche deformità, saranno nascosti, come conviene, in qualche luogo segreto e sconosciuto. Glauc. Questo è il modo di conservare in tutta la sua purità la razza de' nostri guerrieri. Socr. Queste stesse persone s'incaricheranno del nodrimento de' fanciulli, condurranno le madri all'ovile finchè avranno latte, e faranno in modo che niuna di esse possa riconoscere il suo figliuolo. Se le madri non bastino per allattarli, si farà aiutarle da altre, affinchè i fanciulli poppino un tempo ragionevole. Per le veglie poi e per l'altre minute attenzioni inseparabili da un simile impiego, saranno incaricate le nutrici e le aie. Glauc. Tocca bene una condizione assai dolce alle mogli de' nostri guerrieri, a cui non lasciate altra fatica che quella del parto. Socr. Ho le mie ragioni: ma proseguiamo quel che abbiamo cominciato.

Noi abbiamo detto che lo stato non terrebbe per suoi sudditi se non quelli che i loro parenti avessero generato in età robusta. Il tempo del vigore non comincia forse ai venti anni per le donzelle e ai trenta per i giovani? Glauc. E qual termine vi stabilite? Socr. Le donne daranno figliuoli allo stato da' vent' anni fino a' quaranta; e gli uomini, dopo che il gran fuoco della giovinezza sarà passato, da' trenta fino a' cinquantacinque. Glauc. Questo è il tempo della vita in cui il corpo e lo spiri-

(1) Sarebbe facile oppur anche possibile d'ingannar lungo tempo i cittadini in un affare di tale importanza, in cui gli uomini sono tanto perspicaci? E se l'artifizio fosse scoperto, qual sorgente di gelosia e di ribellione?

to sono nel loro maggior vigore. Socr. Se succedesse adunque ad alcuno, o al di sopra o al di sotto di questa età, di generare sudditi alla repubblica, noi tratteremo questo fallo di azione ingiusta e sacrilega, perchè il fanciullo che nascerebbe da questo commercio sarebbe un' opera di tenebre e di libertinaggio, e la sua nascita non sarebbe stata preceduta nè da' sagrifizi nè dalle preghiere che i sacerdoti e le sacerdotesse e tutta la città indirizzeranno agli Dei per la prosperità de' matrimoni, domandando ad essi che da cittadini virtuosi ed utili alla patria nasca una posterità più virtuosa e più utile ancora. Questa legge risguarda pur coloro che avendo l' età legittima, toccassero una donna che l'avesse altresì, senza il consenso del magistrato. Il frutto di questo concubinato sarà riputato illegittimo, nato senza auspizi e senza mallevadori. Glauc. Benissimo. Socr. Ma allorchè l'uno e l' altro sesso avrà passata l' età stabilita dalle leggi per dare sudditi alla patria, lasceremo agli uomini la libertà di aver commercio con tutte quelle donne che giudicheranno a proposito, fuori delle loro avole, delle loro madri, delle loro figlie e delle loro nipoti. Le donne avranno la stessa libertà di scegliere rispetto agli uomini, eccettuandone i loro avoli, i loro padri, i loro figliuoli e i loro nipoti. Ma questo non si permetterà ad essi se non dopo aver loro ordinato espressamente di non dare alla luce alcun frutto conceputo per un tal commercio, e di esporlo se malgrado le loro cautele ne nascesse alcuno, perchè la repubblica non si assume di nodrirlo (1). Glauc. Niente più ragionevole di questa proibizione. Ma come distingueranno essi i loro padri, le loro figliuole e gli altri parenti de'quali ora avete parlato? Socr. Non li distingueranno. Ma dal momento che alcuno sarà maritato, contando da quel giorno fino al settimo e al decimo mese, risguarderà tutti coloro che nasceranno nell'uno o nell' altro di questi termini, i maschi come suoi figliuoli, le femmine come sue figlie; e questi fanciulli lo chiameranno col nome di padre. I figliuoli poi di questi saranno suoi nipoti e sue nipoti, e lo risguarderanno come loro avolo. Tutti coloro che saranno nati nell' intervallo in cui i loro padri e madri davano fanciulli allo stato, si tratteranno come fratelli e sorelle, e potranno sposarsi

(1) Una bella morale è questa, che permette l' unione de' due sessi in vista del sol piacere? E un bel piano di legislazione e questo che approva e che ordina pure le soppressioni, gli aborti e gli esponimenti de' bambini!

Digitized by Google

insieme, secondo che la sorte e l'oracolo di Apollo ne decideranno. Tutti gli altri gradi sono proibiti. Glauc. Benissimo.

Socr. Tale è, o mio caro Glaucone, la comunità delle mogli e de' figliuoli ch' io vorrei stabilire tra i guardiani della nostra repubblica. Resta ora da far vedere che questo stabilimento sarebbe vantaggiosissimo, e che si accorda perfettamente con l' altre leggi che abbiamo fatte. Non è già questo quello ch' io devo mostrare? Glauc. Sì. Socr. Per convincerci, dimandiamo a noi medesimi qual sia il maggior bene della società civile, cioè quello che il legislatore si deve proporre come il fine delle sue leggi, e qual ne sia il maggior male. Dipoi esaminiamo se questa comunità, tale appunto come l' ho già spiegata, ci conduca a questo maggior bene e ci allontani da questo maggior male. Glauc. La vostra proposta è buonissima. Socr. Il maggior male della società non è forse quello che la divide e d'una società ne fa molte? Il maggior bene al contrario non è quello che ne lega tutti i membri e la rende una sola? Glauc. Non v'è opposizione. Socr. Or qual cosa è più propria per formar questa unione, che la comunicazione (1) de' piaceri e delle pene tra i cittadini, a'quali i medesimi avvenimenti cagionerebbero una gioia e un dolor comuni? Glauc. Niun' altra sicuramente. Socr. Ciò che discioglie al contrario questa unione non è forse allor quando la gioia e il dolore sono proprii e personali, e ciò che succede tanto al pubblico quanto a' particolari dà del piacere all' uno e della pena all' altro? Glauc. Questo è certo. Socr. Donde viene questa opposizione di sentimenti se non da quello che tutt' i cittadini non dicono nello stesso tempo le medesime cose, *questo m' interessa, questo non m' interessa?* Levate via questa distinzione, e supponeteli tutti egualmente colpiti dalle cose medesime, lo stato non sarà allora governato perfettamente? Glauc. Non se ne può dubitare. Socr.

(1) È vero che l'unione è l'anima d' ogni società. Ma oltre che il mezzo di cui Platone si serve per istabilirla nella sua repubblica è cattivo in so stesso, è ancora contrario al fine ch'egli si propone. Della sua città ha creduto di non far altro che una sola famiglia col dilatare le relazioni della consanguinità; ma non ha considerato che il sentimento s' indebolisce col dividerlo in molte parti, e che si annichila allor che non se gli propone alcun fisso oggetto. Un fanciullo che non sa di due uomini qual sia suo padre, non avrà amor filiale nè per l' un nè per l' altro, in vece di amarli tutti e due. E con più forte ragione, se la sua incertezza si estende a cento e più persone.

Digitized by Google

Perchè? Perchè tutt' i suoi membri non formeranno, se mi è lecito di così parlare, che un uomo solo. Allora quando abbiamo ricevuto qualche ferita a un dito, tantosto l'anima, in virtù dell'unione intima stabilita tra essa e il corpo, n'è avvertita, e tutto l'uomo è mortificato dal male d' una delle sue parti; per ciò dicesi d' un uomo, che ha male a un dito. Dicesi la stessa cosa in risguardo agli altri sentimenti di gioja e di dolore ch'egli prova in occasione del bene o del male che succede ad una delle sue parti. Glauc. Voi avete ragione. Socr. Ecco giustamente l' immagine d'una repubblica ben governata. Se avviene bene o male a un particolare, tutto lo stato entrerà a parte come se lo patisse egli stesso, e seco lui si rallegrerà o se ne affliggerà. Glauc. Questo così deve essere in ogni stato ben regolato.

Socr. Ora è tempo di ritornare alla nostra repubblica, e di vedere se ciò che poco fa abbiamo detto le convenga meglio che a ciascun' altra. Glauc. Veggiamolo adunque. Socr. Negli altri stati, come nel nostro, non vi sono forse e magistrati e sudditi? Glauc. Sì. Socr. I quali tutti si danno tra di loro il nome di cittadini? Glauc. Senza dubbio. Socr. Ma oltre a questo nome comune, qual titolo particolare dà altrove il popolo a quelli che lo governano? Glauc. Nella maggior parte li chiama *sovrani*, e nelle repubbliche *arconti*. Socr. Presso di noi qual nome il popolo aggiungerà alla qualità di cittadini che dà a' suoi magistrati? Glauc. Quello di conservatori e di difensori della patria. Socr. E questi per parte loro come risguarderanno il popolo? Glauc. Come quello da cui hanno il cibo e il loro mantenimento. Socr. Dall' altro canto, come mai i padroni trattano i loro sudditi? Glauc. Li trattano da schiavi. Socr. Tra di loro come si trattano? Glauc. Da colleghi nell'autorità. Socr. E presso di noi? Glauc. Da custodi della stessa greggia. Socr. Potreste dirmi se nell'altre repubbliche i magistrati trattino gli uni con gli altri in parte come con amici e in parte come con forastieri? Glauc. Niente è più ordinario. Socr. E per ciò pensano e dicono che gl' interessi degli uni li muovono e che quelli degli altri non li muovono. Glauc. Sì. Socr. Tra i nostri guardiani al contrario ve n' è un solo che possa dire o pensare che alcun di coloro che vegliano com' esso alla sicurezza della patria, gli sia forastiero? Glauc. No certamente; poichè ciascuno d'essi troverà negli altri un fratello o una sorella, un padre o una madre, un figliuolo o una figlia, oppure

qualche parente in grado ascendente o discendente. Socr. Voi dite benissimo. Ma ditemi ancora: vi contentereste di ordinar loro di trattarsi come parenti di lingua solamente? Non esigereste oltre a ciò che le azioni corrispondano alle parole, e ch' abbiano per coloro a cui danno il nome di padre, tutto il rispetto, tutte le attenzioni e tutta la sommessione che la legge prescrive a'fanciulli verso i loro parenti? Non dichiarereste ad essi che se mancano a questi doveri, peccano contro la giustizia e la pietà, e che non possono aspettar altro che castighi dalla parte degli uomini e degli Dei? Tutt' i cittadini faranno risuonare agli orecchi de' fanciulli altre massime rispetto alla condotta che devono tenere verso di coloro che sono obbligati a risguardare come lor padri (1) o loro parenti. Glauc. No, senza dubbio: e sarebbe cosa gustosa che avessero di continuo in bocca i nomi di parentela e di affinità senza adempierne il dovere.

Socr. Regnerà in conseguenza tra i nostri cittadini un'armonia sconosciuta a quelli degli altri stati. E come noi poco fa dicevamo, allor quando succederà bene o male ad alcuno di essi, ciascuno dirà: *Quegli che mi muove è felice, quegli che mi muove è infelice.* Glauc. Questo è verissimo. Socr. Non abbiamo anche aggiunto che in conseguenza di questa maniera di parlare vi sarà tra essi un commercio reciproco di piaceri e di pene? Glauc. Abbiamo avuto ragione. Socr. I nostri cittadini parteciperanno adunque tutti in comune degl' interessi di ciascun particolare, che risguarderanno come la loro propria persona; e in virtù di questa unione si rallegreranno e si affliggeranno tutti delle stesse cose. Glauc. Sì. Socr. A che mai attribuire tanti ammirabili effetti, se non alla costituzione del nostro governo, e particolarmente alla comunità delle mogli e de'figliuoli tra i nostri guerrieri? Glauc. Non si possono attribuir più giustamente ad alcun'altra causa. Socr. Ma noi siamo convenuti che questa union d' interessi era il maggior bene della società,

(1) Le leggi umane non comandano a lor capriccio i sentimenti naturali. Sarà inutil cosa il far risuonare all' orecchio de' fanciulli i dolci nomi di padre e di fratello; poichè questi saranno nomi vuoti, che non risveglieranno mai in essi que' sentimenti che non vi sono. Le minacce e i castighi potranno bensì assoggettarli a certe dimostrazioni esteriori; ma non ecciteranno mai nella loro anima quella tenerezza e quella propensione piuttosto verso un oggetto che verso un altro, che la natura sola può metterví.

ed abbiamo paragonato in questo punto una repubblica ben governata al corpo i di cui membri tutti risentono in comune il piacere e il dolore d'un solo membro. Glauc. E con ragione noi siamo così convenuti. Socr. Dunque la comunità delle mogli e de' figliuoli tra i nostri guerrieri è la cagione del maggior bene per la nostra repubblica. Glauc. Questa conchiusione è giusta.

Socr. Aggiungete che questo punto si accorda con quello ch' abbiamo stabilito più sopra. Imperciocchè abbiamo detto che i nostri guerrieri non doveano avere di proprio nè case, nè terre, nè possessioni; ma che conveniva che ricevessero dagli altri il loro alimento, come la giusta ricompensa de' lor servigi, e che vivessero in comune, se voleano essere veri guardiani. Glauc. Benissimo. Socr. Ora può dubitarsi che ciò che abbiamo già regolato e di presente regoliamo in risguardo ad essi, non sia proprissimo a renderli sempre più veri guardiani, e non li trattenga dal dividere la repubblica, come succederebbe se ciascuno non dicesse delle stesse cose che sono come sue proprie, ma questi lo dicesse d' una cosa e quegli d' un' altra: se l' uno tirasse a se tutto ciò che potrebbe acquistare, senza spartire la possessione con alcuno: se l' altro dal canto suo facesse altrettanto, e ciascuno avesse a parte la sua moglie e figliuoli, che sarebbero in conseguenza per essi una sorgente di piaceri e di pene che niuno risentirebbe con essi? All' opposto avendo ciascuno per massima che l' interesse altrui non è distinto dal suo, tenderanno tutti al medesimo fine con ogni lor potere, e proveranno una gioia e un dolore comuni. Glauc. Questo è incontrastabile. Socr. Dopo tutto ciò qual entrata troveranno le liti e i processi in una società dove niuno avrà per se altra cosa che il suo corpo e dove tutto il resto sarà comune? Ignoreranno adunque per sino il nome delle turbolenze e delle dissensioni che nascono tra gli uomini all'occasione de' loro beni, delle loro mogli e de' lor figliuoli. Glauc. Saranno esenti da tutti questi mali. Socr. Nemmeno si conosceranno le azioni dirette ai torti e alle violenze. Imperciocchè diremo ad essi ch' è giusto ed onesto che quelli della medesima età si difendano, e mostreremo loro che sono obbligati di provedere alla loro scambievole sicurezza. Glauc. Benissimo. Socr. Una tal legge avrà in fatti questo di buono, che se alcuno in un primo moto di collera maltratterà un altro, questa differenza non avrà grandi conseguenze. Glauc. Senza dubbio. Socr. Perchè daremo a' vecchi

cittadini ogni autorità sopra i giovani, col diritto di castigarli. Glauc. Questo è evidente.

Socr. Non è meno evidente, come io penso, che i giovani cittadini non oseranno di alzar le mani contro i vecchi, nè di far loro alcuna sorte di violenza senza ordine espresso de' magistrati, e che non li tratteranno pure con dispregio in verun incontro. Due possenti argini, il rispetto e la paura, li terranno in dovere. Il rispetto, mostrando a loro un padre in colui che vogliono battere; la paura, facendo loro temere che gli altri non prendano la protezione dell' offeso, questi in qualità di figliuoli, quelli in qualità di fratelli o di padri. Glauc. Non è possibile che la cosa succeda altrimenti. Socr. I nostri cittadini goderanno adunque tra di loro una pace inalterabile in virtù delle leggi. Glauc. Si. Socr. Ma se la concordia regna tra di loro, non è da temere che un' altra repubblica li attacchi o le riesca di dividerli. Glauc. No. Socr. Duro fatica a risolvermi di esporre in particolare i mali minori da cui andranno esenti. I poveri ivi non faranno vilmente la lor corte a' ricchi. Non si proveranno là gl'imbarazzi e le molestie che strascina dietro di se l'educazion de' figliuoli, la cura di accumular beni, e la necessità di mantenere un gran numero di schiavi; allorchè per provedervi taluno si vede ridotto a prendere in prestito grosse somme, qualche volta a negare il debito, quasi sempre per qualsisia strada ad acquistar denaro, la disposizion del quale lasciasi alle donne e agli schiavi. Quante viltà in tutto ciò, o mio caro amico! Quante indegnità non si hanno mai a soffrire! Glauc. Converrebbe esser cieco per non vederlo. Socr. Salvi da tutte queste miserie condurranno una vita mille volte più felice di quella degli atleti coronati ai Giuochi Olimpici (1). Glauc. In che? Socr. In ciò che questi non hanno che una picciola parte de' vantaggi di cui godono i nostri guerrieri. La vittoria che riportano questi ultimi è infinitamente più gloriosa, poichè vi è unita la salute della repubblica. Il pubblico somministra altresì più abbondantemente il loro sostentamento e quello de' lor figliuoli; in tutto il corso della lor vita la patria li colma di onori, e dopo la lor morte fa ad essi funerali degni del loro merito e della sua riconoscenza. Glauc. Queste distinzioni sono in fatti assai piacevoli.

(1) Questi atleti erano mantenuti a spese dello stato, onorati e celebrati col canto in tutta la Grecia.

Socr. Vi sovviene il rimprovero che ci fu fatto più sopra, che noi non pensavamo molto alla felicità de'nostri guerrieri, e che non accordavamo a loro alcuno di que'vantaggi di cui essi procuravano il possedimento al resto de'cittadini? Noi abbiamo risposto, per quanto sembrami, che esamineremmo la verità di questo rimprovero se l'occasione si presentasse: che allora era nostro scopo di formare veri guardiani, di rendere l'intera repubblica la più felice che ci fosse possibile, e non di faticare unicamente per la felicità d'uno degli ordini che la compongono. Glauc. Sì, mi sovviene. Socr. Vi sembra ora che la condizione del calzolaio, dell'agricoltore o di ciascun altro artigiano deve entrar in comparazione con quella de'nostri guerrieri, che poco fa ci parve più onorevole e più felice di quella degli atleti che hanno riportato il premio? Glauc. Io sono assai lontano dal pensarlo. Socr. Del rimanente, è a proposito ch'io ripeta quivi quel che dicea allora: cioè, che se il guerriero cerca la sua felicità a spese delle funzioni del suo impiego, se scontento de'vantaggi puri e certi che il suo stato gli procura si lascia sedurre da idee puerili e chimeriche di felicità, e se fa servir il potere di cui l'abbiamo armato a rendersi padrone di tutto nella repubblica, conoscerà con quanta ragione Esiodo abbia detto che *la metà è più del tutto*. Glauc. S'egli vuol credermi, si manterrà nella sua condizione. Socr. Voi approvate adunque che tutto sia comune tra gli uomini e le donne, nella maniera in cui poco fa ho spiegato, in ciò che risguarda l'educazione, i figliuoli e la guardia dello stato; in modo che restino con essi nella città, vadano alla guerra con essi, dividano, come fanno i cani tra di loro, le fatiche delle veglie e della caccia: in una parola, che sieno una metà, per quanto a loro sarà possibile, in tutto ciò che faranno i guerrieri. Accordate che una tale istituzione sia vantaggiosissima al pubblico, e che non sia contraria alla natura dell'uomo e della donna in ciò che insieme hanno comune? Glauc. Accordo.

Socr. Così non ci resta altro che esaminare se sia possibile di stabilire tra gli uomini questa comunità che la natura ha stabilita tra gli altri animali, e per quali vie si possa ottener questo. Glauc. Mi avete prevenuto: era già per parlarvene. Socr. Imperciocchè per ciò che risguarda la guerra, non è bisogno ch'io mi fermi: si vede già benissimo come la faranno. Glauc. Come mai, di grazia? Socr. È evidente che la faranno in co-

mune, e che vi condurranno que' loro figliuoli che saranno bastevolmente forti per tollerarne le fatiche; affinchè questi figliuoli, ad esempio di quelli degli artigiani, veggano per tempo quel che a loro un giorno converrà fare, ed oltre a ciò possano aiutare i loro padri e le loro madri, e rendere ad essi in tutto ciò che riguarda la guerra que' servigi che saranno adattati alla loro capacità. Avete voi osservato quel che si pratica in risguardo agli altri mestieri? Quanto tempo, per esempio, il figliuolo del vasellaio aiuta suo padre e lo guarda a lavorare, prima ch' egli medesimo tocchi la ruota? Glauc. L'ho osservato. Socr. I nostri guerrieri devono impiegar minor cura e tempo per istruire i lor figliuoli nel mestier della guerra? Glauc. Sarebbe una stravaganza il dirlo. Socr. Non è vero altresì che ogni animal combatte con più coraggio allorchè i suoi pargoletti sono presenti? Glauc. Sì. Ma è da temersi, o Socrate, che se sono vinti, come benissimo può succedere, non periscano nel combattimento essi e i loro figliuoli, e la repubblica non possa riaversi d' una tal perdita. Socr. Io ne convengo: ma credete voi che non vi sia mai bisogno di esporsi ad alcun rischio? Glauc. No. Socr. Se qualche volta è a proposito di farlo, non è forse allor quando riuscendovi, si guadagna doppiamente? Glauc. Questo è evidente. Socr. Or pensate voi che sia un mediocre vantaggio, e che non meriti che si corra qualche rischio, che fanciulli, i quali devono un giorno portare le armi, assistano ad una azione e sieno testimoni di quel che in essa succede? Glauc. Io penso all'opposto che questo sia un vantaggio d' una gran conseguenza. Socr. Si farà adunque che i figliuoli sieno spettatori de' combattimenti, provedendo per altro alla lor sicurezza con mezzi convenevoli, e il tutto andrà bene, non è così? Glauc. Sì. Socr. Da prima i loro padri, essendo abili nel mestier della guerra, prevederanno, per quanto uomini possono prevederlo, quali saranno le occasioni pericolose e quali non lo saranno. Glauc. Senza dubbio. Socr. Condurranno i loro figliuoli all'une e non li esporranno mai all'altre. Glauc. Benissimo. Socr. Daranno ad essi per capi e per condottieri, non vili schiavi, ma uomini d' un' età matura e d' una sperienza consumata. Glauc. Così dev' essere.

Socr. Ma, si dirà, succedono tutto dì mille accidenti che non si aspettano. Glauc. Sì. Socr. Or bene, o mio caro amico, per preservare i figliuoli da ogni disgrazia, bisogna a buon' ora at-

taccar loro le ali, affinchè volandosene via, sfuggano il pericolo. Glauc. Che intendete voi per questo? Socr. Voglio dire, che fin da' loro primi anni è d'uopo d'insegnare ad essi a cavalcare; e dipoi condurli alla mischia, non sopra cavalli di battaglia e focosi, ma sopra cavalli docilissimi e velocissimi al corso. Vedranno così meglio quel che avranno a vedere, e se il pericolo è imminente, si salveranno con più agevolezza, fuggendo co' loro vecchi direttori. Glauc. Sembrami che questo spediente sia ben trovato.

Socr. Ora qual disciplina stabiliremo noi tra nostri guerrieri, e qual uso ne faranno col nemico? Esaminate se io pensi giusto o no sopra questi due punti. Glauc. Spiegatevi. Socr. Non conviene forse che colui il quale per codardia avrà abbandonato il suo posto, gittate le sue armi, o fatta qualch'altra azione indegna d'un uomo coraggioso, sia degradato e relegato tra gli artigiani o gli agricoltori? Glauc. Si. Socr. E che si abbandoni al nemico, per farne quel che vorrà, colui che sarà caduto vivo tra le sue mani? Glauc. Senza dubbio. Socr. Rispetto poi a colui che si sarà segnalato con la sua bravura, non giudicate a proposito che sul campo di battaglia i giovani guerrieri e i fanciulli gli mettano una corona sul capo? Glauc. Si. Socr. Che gli diano il posto d'onore? Glauc. Parimenti. Socr. Non accorderete, siccome io penso, quel che ora aggiungerò. Glauc. Che mai? Socr. (1). Che ciascuno d'essi l'abbracci e ne sia abbracciato. Glauc. L'accordo con tutto il mio animo. Aggiungo pure a questo regolamento, che intanto che durerà la campagna, non sia permesso ad alcuno di ricusare i suoi abbracciamenti. Questo sarà, per tutti coloro che ameranno, un motivo di meritare il premio del valore. Socr. Benissimo. Ciò si acccorda con quello che abbiamo già detto altrove, che conveniva lasciare a' buoni sudditi la scelta delle mogli e il diritto di accostarsi ad esse più spesso degli altri, affinchè la lor razza divenga numerosa quanto più si potrà. Glauc. Me ne ricordo. Socr. Omero vuole ancora che si onorino in un'altra maniera i giovani guerrieri che si distinguono per la lor bravura. Questo poeta dice che dopo un combattimento in cui Ajace s'era segnalato, per onore

(1) Benchè sia visibile che questo non è altro che uno scherzo per parte di Socrate, tutta volta questo scherzo non è meno contrario a'buoni costumi, indegno d'un uomo onesto e saggio; ed è tale che tutto l'eccesso de' Greci non può scusarlo. E se Platone ha dato in prestito un sì fatto scherzo al suo maestro, l'ha disonorato, e disonoro ancora se stesso.

gli fu messo in tavola *un gran pezzo di bue arrostito.* (Iliad. 7, v. 321.) Quest' onore è adattato ad un guerriere giovane e valoroso, poichè è una distinzione e nel tempo stesso un mezzo di accrescere le sue forze. Glauc. Benissimo. Socr. Noi seguiremo in questo punto l'autorità di Omero. Ne' sagrifizi e nelle feste si celebreranno con canti le imprese de' guerrieri, si darà ad essi il posto di onore, si porranno su le loro mense e vivande e vino in maggior quantità che agli altri, essendo queste distinzioni egualmente proprie a lusingarli e a renderli più robusti. Quel che ho detto degli uomini, devesi intendere ancor delle donne. Glauc. Approvo tutti questi regolamenti. Socr. In risguardo a coloro che saranno morti generosamente con l'armi in mano, non diremo noi prima ch'essi sono della razza d'oro? Glauc. Senza dubbio. Socr. E non entreremo ne' sentimenti di Esiodo, il quale assicura che dopo la lor morte que' di questa razza divengono *Geni puri e benefici, che distornano i mali dal capo degli uomini e vegliano alla lor conservazione?* Glauc. Si. Socr. Per ciò noi consulteremo l'oracolo sopra il culto che bisogna dare a questi uomini celesti e divini, e ne regoleremo le cerimonie sopra quello ch'egli avrà risposto. Glauc. Senza alcuna opposizione. Socr. Dopo di ciò li onoreremo come tanti Geni tutelari, e indirizzeremo voti su la lor tomba. Si stabiliranno i medesimi onori a coloro che saranno morti di vecchiaja o di malattia, dopo aver passato la lor vita nell'esercizio della più pura virtù. Glauc. Questo non è tanto un onore che una giustizia che a lor faremo.

Socr. Ma in qual modo i nostri guerrieri ne faranno uso in risguardo a' nemici? Glauc. In che? Socr. Primieramente, in ciò che concerne la schiavitù, sembravi cosa giusta che Greci riducano in servitù città greche? Non dovrebbero piuttosto difenderle se qualche altro popolo le minacciasse, e stabilirsi una legge di risparmiare la nazion greca, di modo ch'essa non avesse a temere la schiavitù se non dalla parte de' barbari? Glauc. È lor interesse di risparmiarla. Socr. E in conseguenza, di non avere alcun schiavo greco, e di consigliare a tutti gli altri Greci di seguire in ciò il loro esempio? Glauc. Senza dubbio. Così in vece di scambievolmente distruggersi, rivolgerebbero tutte le loro forze contro i barbari. Socr. Parvi ben fatto che spoglino i morti e che tolgano a' loro nemici vinti altra cosa che le loro armi? Non è forse questo per i codardi un pretesto di non mai

attaccar coloro che si difendono ancora, come se facessero il lor dovere stando occupati allo spoglio de'cadaveri? E poi, quest'avidità per il bottino è già stata funesta a più d'un'armata. Glauc. Questo è vero. Socr. Non è forse una viltà e una sordida avarizia di spogliare un morto? una debolezza di spirito, che a pena si perdonerebbe a una donna, di trattar da nemico il cadavere del suo avversario, dopochè il nemico è fuggito e che non vi resta altro se non l'istrumento di cui si serviva per combattere? Operare in tal guisa, non è appunto un imitare i cani, i quali mordono la pietra che li ha colpiti, senza fare alcun male alla mano che l'ha gittata? Glauc. Questa in fatti è la stessa cosa. Socr. Che i nostri guerrieri si astengano adunque di spogliare i corpi morti, e che non ricusino mai al nemico la permissione di portarseli via. Glauc. Io vi acconsento. Socr. Non porteremo altresì ne' tempi degli Dei l'armi de' vinti, principalmente de' Greci, come per farne un'offerta, ancorchè poco siamo gelosi della benevolenza degli altri Greci. Temeremo piuttosto d'imbrattare i tempi ornandoli in tal modo delle spoglie de' nostri vicini, almeno tutte le volte che l'oracolo non ordina il contrario (1). Glauc. Benissimo.

Socr. Che pensate voi del guasto delle campagne e dell'incendio delle case? Glauc. Io stesso pure sarò contento di sapere i vostri sentimenti sopra di ciò. Socr. È mio parere che non si debba fare nè l'uno nè l'altro, e contentarsi di portar via tutti i grani e i frutti dell'annata. Volete saperne la ragione? Glauc. Assai volentieri. Socr. Parmi che siccome la guerra e la sedizione hanno due nomi differenti, esse sieno pure due cose differenti, che hanno relazione a due diversi oggetti. L'uno di questi oggetti è quello che ci è unito per i legami del sangue o dell'amicizia, l'altro è quello che ci è straniero. L'inimicizia tra gli alleati e gli amici chiamasi sedizione, e tra gli stranieri si nomina propriamente guerra. Glauc. Questo che voi dite è ragionevolissimo. Socr. Considerate se sia meno ragionevole quel ch'ora aggiungo. Io dico che i Greci sono amici ed alleati tra di loro, e stranieri in risguardo a'barbari. Glauc. Questo è ve-

(1) Platone mette questa restrizione per non urtare troppo apertamente i Greci, essendo la legge ch'egli qui stabilisce contraria a un uso ricevuto presso di loro da molto tempo. È facile il vedere che avea ragione di condannarlo, e che questi trofei non servivano ad altro che a perpetuare la rivalità e gli odi tra i diversi popoli della Grecia.

Digitized by Google

ro. Socr. Per ciò allor quando i Greci e i barbari hanno insieme qualche differenza, e che vengono all'armi, questa differenza è una vera guerra. Ma quando succederà qualche cosa simile tra Greci, diremo che sono amici per natura, che quest'è una malattia e uno sconvolgimento che intorbida la Grecia, e daremo a quest'inimicizia il nome di sedizione. Glauc. Sono interamente del vostro sentimento. Socr. Ma se tutte le volte che insorge una sedizione in una repubblica, i cittadini dessero il guasto alle terre ed abbruciassero le case gli uni degli altri, osservate, di grazia, quali effetti funesti le fazioni produrrebbero, e quanto ciascun partito si mostrerebbe poco sensibile agl'interessi della patria. Se la riguardassero come lor madre e nutrice, si porterebbero contro di essa a tali eccessi? I vincitori non crederebbero di far un gran male a'vinti, portando via loro la raccolta di tutto l'anno? Non li tratterebbero come amici a cui non faranno sempre la guerra, e co'quali un giorno devono riconciliarsi? Glauc. Questa maniera di operare è assai più conforme all'umanità che la prima.

Socr. Ma come? Non è forse una repubblica greca quella che pretendete di fondare? Glauc. Senza dubbio. Socr. I cittadini della quale saranno umani e virtuosi? Glauc. Sì. Socr. Non saranno altresì amici de' Greci? Non risguarderanno la Grecia come lor patria comune? Non avranno la religion medesima? Glauc. Non vi è opposizione. Socr. Tratteranno adunque di sedizione le lor differenze con gli altri Greci, e non daranno ad esse il nome odioso di guerra. Glauc. No. Socr. In caso di rottura si diporteranno con essi, come dovendo un giorno insieme pacificarsi. Glauc. Sì. Socr. Li ridurranno dolcemente alla ragione, senza inoltrare il castigo fino a toglier loro la libertà, e molto meno la vita. Li correggeranno da amici per renderli saggi, e non da nemici per distruggerli. Glauc. Avete ragione. Socr. Giacchè sono Greci, non daranno il sacco ad alcun luogo della Grecia, non abbruceranno le case, non tratteranno da nemici tutti gli abitanti d'una città, uomini, donne, fanciulli, senza eccezione, e non risguarderanno come tali che il picciol numero degli autori della sedizione: così, risparmiando le terre e le case degli altri che sono loro amici, non useranno violenza se non quanto sarà necessaria per costringere gl'innocenti a far da se stessi vendetta de' colpevoli. Glauc. Acconsento che i nostri cittadini tengano con gli altri Greci questa

condotta nelle loro dissensioni, e che si diportino solamente co' barbari, come i Greci fanno presentemente fra di loro (1). Socr. Laonde proibiamo a' nostri guerrieri con una legge espressa i saccheggi e gl' incendii. Glauc. Io pur così voglio; ed approvo assai questa legge e tutte quelle che precedono.

Ma, o Socrate, parmi che se vi si lascia proseguire, voi non verrete mai al punto essenziale, di cui più sopra avete differito la spiegazione, e in vista del quale voi ora avete detto tante cose: questo punto è di vedere se una tal forma di governo sia possibile e come essa lo sia; imperciocchè io convengo che tutti questi beni di cui avete fatto menzione si troverebbero in una simil repubblica s' ella potesse esistere. Vi aggiungo pure altri vantaggi che voi tralasciate: per esempio, che i suoi guerrieri sarebbero invincibili nel combattimento, perchè conoscendosi tutti, e dandosi nella mischia i nomi di fratelli, di padri e di figliuoli, volerebbero a soccorrersi scambievolmente. So pure che la presenza delle loro mogli li renderebbe ancora più invincibili, o esse combattessero con loro nelle medesime file, o si mettessero nella retroguardia, per far paura al nemico e per servirsene ne' casi estremi. Veggo che gusterebbero in tempo di pace mille altri beni, di cui nulla avete detto. Sono d' accordo con voi che goderanno di tutti questi beni, e di molti altri ancora, se l' esecuzione corrisponde al progetto. Per ciò lasciate queste particolarità che sono superflue; mostrateci che questo progetto non è una chimera, e in qual modo si possa eseguire: vi dispenso poi da tutto il restante.

Socr. Qual impeto fate tutto ad un tratto sul mio discorso, senza por mente ch' io sono occupato a preparativi di guerra! Forse non sapete che dopo esser scappato non senza fatica da due furibondi flutti, mi esponete a un terzo assai più grosso e più terribile? Quando l' avrete veduto e ne avrete sentito lo strepito, scuserete il mio spavento, e tutti i rigiri che ho presi per evitar di cadere in un così strano discorso com'è quello di cui si tratta. Glauc. Quanti più saranno i pretesti che addurrete per non dir nulla, tanto più vi stringeremo a spiegarci come il vostro sistema di politica possa aver luogo: parlate adunque, nè ci tenete più a lungo sospesi. Socr. Così sia. È bene su le

(1) Quel che Platone dice in questo luogo è assai umano e ragionevole. Ma il rimedio giungeva troppo tardi dopo la lunga guerra del Peloponeso, ch' avea indebolito la Grecia e spossate le forze d' Atene.

prime di richiamarvi alla memoria, che ciò che ci ha condotti qui è la ricerca della natura della giustizia e dell'ingiustizia. Glauc. Benissimo; ma che fa ciò con la question presente? Socr. Nulla: ma quando avremo scoperto la vera idea della giustizia, esigeremo noi dall'uomo giusto che non si allontani in nulla da questa idea, e ch'abbia una perfetta conformità con essa? Non ci basterà che si accosti tanto che gli è possibile, e che la rassomigli più che gli altri uomini? Glauc. Questo ci basterà. Socr. Che abbiamo adunque preteso, nel cercare l'essenza della giustizia, e qual sarebbe l'uomo giusto, supposto ch'esistesse? Io dico altrettanto dell'ingiustizia e dell'uomo ingiusto. Niente di più che di trovar due modelli perfetti di virtù e di vizio; di portar in seguito i nostri sguardi sopra l'uno e l'altro, per giudicare della felicità o dell'infelicità della lor condizione; e di obbligarci a conchiudere, relativamente a noi stessi, che saremo più o meno felici secondo che più rassomiglieremo all'uno o all'altro: ma nostro disegno non è mai stato di provare che nè l'un nè l'altro di questi modelli potesse esistere. Glauc. Voi dite il vero. Socr. Credete che un pittore sarebbe meno abile, se, dopo aver dipinto il più bel corpo d'uomo che si possa vedere, e dato a ciascun lineamento la sua ultima perfezione, non potesse provar che la natura ne può produrre un simile? Glauc. No. Socr. Ma noi stessi che abbiamo fatto in questo trattenimento, se non che delineare il modello d'una repubblica perfetta? Glauc. Niente altro. Socr. Quel che abbiamo detto sarà forse meno ben detto, quando non fossimo in istato di mostrare che si può formare una società sopra questo modello? Glauc. No certamente.

Socr. La verità è adunque come ve l'ho descritta; ma giacchè volete che vi faccia vedere per qual via e sino a qual punto questo progetto può mandarsi ad effetto, per servirvi io vi acconsento, purchè mi accordiate di nuovo una cosa che deve servir per mia prova. Glauc. Qual è mai questa? Socr. È possibile di eseguir una cosa precisamente com'essa è conceputa? Al contrario non vi sono in natura alcune cose l'esecuzion delle quali non si accosta tanto al vero quanto l'idea? Alcuni non pensano forse nella stessa maniera; ma voi che ne pensate? Glauc. Io sono del vostro sentimento. Socr. Non esigete dunque da me ch'io mandi ad effetto con l'ultima precisione il piano di repubblica ch'ora ho abbozzato. Credlate che s'io pos-

só trovare come una società può essere governata in una maniera che si accosti assai a quella ch' ho detto, avrò provato, come richiedete, che la nostra repubblica non è una chimera. Sarete contento, se così mi riesce? In quanto a me, io lo sarei. Glauc. Ed io pure. Socr. Ingegniamoci presentemente di scoprire perchè le repubbliche sieno oggidì mal governate, e qual cambiamento converrebbe fare nel governo per renderlo perfetto. Non vi mutiamo, se si può, che un punto o due; almeno un picciolissimo numero, e i meno considerabili per i loro effetti. Glauc. Benissimo. Socr. Ora io trovo che cambiando un sol punto, sono in istato di mostrare che le repubbliche cangerebbero affatto di aspetto. È vero che questo punto non è nè di picciola conseguenza, nè facile a cambiare; ma alla fine il cangiamento è possibile. Glauc. Qual è questo punto?

Socr. Eccomi arrivato a ciò che ho paragonato a una terza onda: ma ancorchè dovessi essere oppresso e come sommerso sotto il ridicolo di cui quest'onda è per coprirmi, parlerò: ascoltatemi. Glauc. Dite. Socr. Quando i filosofi non governino gli stati, o quando coloro che oggidì si chiamano re e sovrani non sieno veramente e seriamente filosofi, di modo che l'autorità politica e la filosofia si riscontrino insieme nello stesso soggetto, e si escludano assolutamente dal governo tante persone che aspirano al dì d'oggi all'uno di questi termini ad esclusion dell'altro, quando ciò non avvenga, o mio caro Glaucone, non v'è rimedio alcuno a' mali che desolano gli stati, neppure a quelli del genere umano: nè mai questa repubblica perfetta, di cui abbiamo formato il piano, comparirà sopra la terra e vedrà questa luce. Ecco ciò ch' io temea di dire da molto tempo; e prevedea quanto un tal discorso solleverebbe la maggior parte degli uomini, perchè in fatti è difficile di concepire che la felicità pubblica e particolare sia unita a questa condizione. Glauc. Voi vi siete aspettato, o Socrate, tostochè avreste proferito questo discorso, di veder molti, anche d'un merito distinto (1), ad alzarsi contro di voi, a gittare i loro abiti, e dopo di essersi armati di tutto ciò che verrebbe loro alle mani, a lanciarsi sopra di voi in buona ordinanza e in disposizione di far

(1) Queste persone che qui si rappresentano a marciare in bella ordinanza contro di Socrate, erano i sofisti e i falsi filosofi di quel tempo. Per confonderli Socrate entra in questa lunga digressione, in cui sviluppa ammirabilmente il carattere del vero filosofo.

Digitized by Google

maraviglie. Se non li respingete con l'armi della ragione, sarete oppresso dalle burle e porterete la pena della vostra temerità. Socr. Voi pur ne siete la cagione. Glauc. Non me ne pento; ma vi prometto di non abbandonarvi e di secondarvi a tutto mio potere. Tutto ciò che posso fare è di darvi coraggio e d'interessarmi ne' vostri successi. Forse anche risponderò a'vostri quesiti più a proposito d'ogni altro. Con un tal soccorso tentate di combattere i vostri avversarii e di convincerli che la ragione è dalla parte vostra.

Socr. Io lo tenterò con fiducia, poichè mi offerite un soccorso sopra il quale io conto assai. Se vogliamo salvarci dalle mani di coloro che ci attaccano, parmi necessario di spiegar loro quali sieno i filosofi a cui osiamo dire che convien conferire il governo degli stati. Dopo di aver sviluppato questo punto, potremo più facilmente far fronte ad essi, e mostrare, che non appartiene se non a coloro che hanno le qualità che domandiamo, di essere filosofi e governatori; e che tutti gli altri non devono nè filosofare nè impacciarsi nel governo delle repubbliche. Glauc. È tempo che spieghiate il vostro pensiero su questo proposito. Socr. Or lo farò. Seguitemi, e mirate s'io vi conduco bene. Glauc. Vi seguo. Socr. È d'uopo ch'io vi richiami allo spirito che allor quando si dice di alcuno che ama una cosa, se si parla giusto, non s' intende con ciò ch'egli ne ami una parte e non l'altra, ma che l'ama tutta intera? Glauc. Farete bene a richiamarmelo; imperciocchè non comprendo quel che vogliate dire. Socr. In verità, o Glaucone, perdonerei ad ogn'altro di parlare come voi fate. Ma un uomo esperto, come voi siete, nelle materie d'amore, dovrebbe sapere che tutti gli oggetti, per poco che sieno amabili, fanno impressione sopra un cuor sensibile, e che li giudica tutti degni delle sue attenzioni e di sua tenerezza. Non fate forse voi altri lo stesso in risguardo a'bei fanciulli? Non dite del naso un po'schiacciato, ch'è leggiadro; dell' aquilino, ch'è il naso reale; di quello che tiene il mezzo tra questi due, ch'è perfettamente proporzionato? Che i bruni hanno un'aria marziale, e che i bianchi sono i figliuoli degli Dei? E qual altro che un amante inventò l'espressione (1) sotto la quale voi nascondete la pallidezza di co-

(1) Μελιγχλωρος, o piuttosto, secondo la correzione di Errico Stefano μελιχλωρος, vale a dire, *color di mele*. Lucrezio, Orazio ed Ovidio hanno imitato questo passo. Come ben si vede, questo non è altro dalla parte di Socrate che uno scherzo: ma però uno scherzo che prova l'estrema corruttela de' costumi del suo secolo e del suo paese.

loro che sono nel fior degli anni. In una parola, non v'è mezzo alcuno che non impieghiate, non v'è parola dolce che non diciate a coloro che sono nel più bello della gioventù, per stringervi sempre più ad essi con un maggior nodo. Glauc. Se sopra di me volete prendere esempio di quello che gli altri fanno in questo genere, ve lo accordo, per non fermare il corso di questo trattenimento. Socr. Non si vede ancora che coloro i quali sono dediti al vino, tengono la stessa condotta, e che fanno l'elogio di tutte le qualità di vini? Glauc. Questo è vero. Socr. Non vedete altresì che gli ambiziosi, allor quando come capi non possono comandare un'armata, servono in qualità di luogotenenti, e che non potendo essere onorati da' grandi, si contentano degli onori che ad essi rendono i piccioli, perchè sono avidi di essere in qualche modo distinti? Glauc. Ve lo accordo.

Socr. Ora rispondetemi. Quando si dice di alcuno che ama una cosa, si vuol dire che l'ama in parte, o piuttosto che l'ama tutta intera? Glauc. Si vuol dire che l'ama tutta intera. Socr. Per ciò noi diremo del filosofo, che ama la sapienza non in parte, ma tutta intera. Glauc. Senza dubbio. Socr. Non diremo di alcuno che ha disgusto per le scienze, massimamente s'è giovane e non è in istato di rendere ragione di ciò ch'è bene o male, ch'egli sia filosofo ed avido di cognizioni: come pure non si dice d'un uomo che mangia con ripugnanza, ch'egli abbia fame e che ami le vivande che se gli presentano, ma ch'è disgustato. Glauc. Si ha ragione. Socr. Ma colui che si porta verso tutte le scienze con un egual ardore, che vorrebbe abbracciarle tutte, e ch'è insaziabile d'imparare, non merita forse egli il nome di filosofo? Che ne pensate? Glauc. Secondo voi vi sarebbero de' filosofi in gran numero e d'un carattere assai strano. Bisognerà adunque comprendere sotto questo nome tutti coloro che sono curiosi di vedere e d'imparare qualche cosa di nuovo? Mi sembra ancora più faceto di mettere tra i filosofi quelle persone avide di sentire, le quali per certo non assisterebbero volontieri a un trattenimento come è il nostro; ma che pare ch'abbiano affittato i loro orecchi per sentire tutt'i cori; che corrono a tutte le feste di Bacco in qualsivoglia luogo che si celebrino, o sia in città o in campagna. In verità si può mai chiamar filosofi coloro che non mostrano ardore che per imparar cose simili, o che s'applicano alla cognizione del-

l'arti più vili (1)? Socr. Questi non sono i veri filosofi: altro non sono che imitatori. Glauc. Quali sono adunque, secondo voi, i veri filosofi? Socr. Quelli che amano di contemplar la verità. Glauc. Voi avete ragion senza dubbio. Ma spiegatemi quel ch'intendete per questo.

Socr. Una tal cosa non sarebbe facile in faccia di ciascun altro. Ma credo che mi accorderete senza fatica quel ch'or dirò. Glauc. Che mai? Socr. Che l'onesto essendo opposto al disonesto, perciò sono due cose. Glauc. Senza dubbio. Socr. Che in conseguenza l'una dall'altra è distinta. Glauc. Sì. Socr. Che lo stesso è in risguardo al giusto e all'ingiusto, al buono e al cattivo, e a tutte l'altre idee: che ciascuna di queste idee presa in se stessa, è una; ma che considerate nelle relazioni che hanno con le nostre azioni, con i corpi e tra di loro, pare ch'esse si moltiplichino (2). Glauc. Voi dite il vero. Socr. Ecco adunque per qual mezzo io distingua queste persone avide di vedere, amanti dell'arti, e ristrette alla sola pratica, da'contemplatori della verità a'quali soli conviene il nome di filosofi. Glauc. Per qual mezzo in grazia? Socr. I primi, la curiosità de'quali è tutta negli occhi e negli orecchi, si dilettano di sentire le belle voci, di vedere i bei colori, le belle figure, e tutte l'opere dell'arte o della natura in cui entra qualche cosa di bello. Ma la loro anima è incapace d'innalzarsi fino all'essenza del bello, di conoscerla, e di unirvisi. Glauc. La cosa è come voi dite. Socr. Non sono forse rari coloro che possano innalzarsi fino al vero bello e contemplarlo in se medesimo? Glauc. Rarissimi. Socr. Cosa è la vita d'un uomo, che in verità conosce molte cose belle, ma che non ha alcuna idea della beltà per essenza, e che non è capace di seguire coloro che vorrebbero fargliela conoscere? È un sogno, è una realtà? Ascoltate bene: cosa è sognare? Non è forse, o sia che si dorma o che si vegli, il prendere la rassomiglianza d'una cosa per la cosa stessa? Glauc. Sì, questo appunto io chiamerei sognare.

Socr. Quegli al contrario che ha l'idea del bello, che può ve-

(1) Questo passo risguarda Ippia d'Elide, il quale raccontasi che si vantò a'Giuochi Olimpici di aver fatto con le sue mani i propri abiti, le scarpe, l'anello, ec.

(2) La ragione è facile da comprendere. Dicesi di molte azioni che sono giuste, di molti corpi che sono belli, quantunque l'idea o l'essenza del giusto e del bello sia una.

derlo in se stesso e in tutto ciò che partecipa della sua essenza, che non confonde il bello e le cose belle, e che non prende mai l'uno per l'altro, vive egli in sogno o in realtà? Glauc. Vive in realtà. Socr. Le cognizioni di costui che sono fondate sopra una vista chiara degli oggetti, sono dunque una vera scienza; e quelle di colui che sono incerte, non meritano altro che il nome di opinioni. Glauc. Si. Socr. Ma se quest'ultimo, che, secondo noi, opina sopra ogni cosa e non conosce nulla, si scatenasse contro di noi e sostenesse che non diciamo la verità, non avremo niente da dirgli per addolcirlo e persuaderlo dolcemente che s'inganna, nascondendogli tuttavia la malattia della sua anima? Glauc. Convien proccurare di addolcirlo. Socr. Veggiamo ciò che gli diremo. Volete che gli indirizziamo la parola, assicurandolo che lungi dal portare invidia alle sue cognizioni, se ne ha, avremmo piacere di convincerci ch'egli sa qualche cosa? Ma, io gli domanderei, ditemi: colui che conosce, conosce qualche cosa o nulla? Glaucone, rispondetemi per lui. Glauc. Rispondo che conosce qualche cosa. Socr. Che è o che non è? Glauc. Che è. Imperciocchè come mai si conoscerebbe quel che non è?

Socr. Così, senza spingere più oltre le nostre ricerche, sappiamo, in modo da non poter dubitarne, che quello ch'è in ogni maniera, può essere conosciuto in ogni maniera; e quello che non è in niun modo, non può essere in niun modo conosciuto. Glauc. Noi ne siamo certi. Socr. Ma se vi fosse qualche cosa che avesse dell'essere e del non essere, non sarebbe essa in mezzo a quel ch'è affatto e a quel che non è in modo alcuno? Glauc. Si. Socr. Perchè adunque la scienza ha per oggetto l'essere, e l'ignoranza il non essere, perciò conviene cercare quel che tiene il mezzo tra l'essere e il non essere, cioè una maniera di conoscere che sia di mezzo tra la scienza e l'ignoranza, supposto che ve ne sia una. Glauc. Senza dubbio. Socr. Questa qualche cosa è forse l'opinione? Glauc. Si. Socr. È una facoltà distinta o no dalla scienza? Glauc. Essa è distinta. Socr. Per ciò l'opinione ha il suo oggetto a parte, e la scienza parimenti ha il suo; o sia che si consideri l'una e l'altra per quello che hanno di comune, oppure come due facoltà affatto differenti. Glauc. Si. Socr. La scienza non ha essa per oggetto di conoscere quello ch'è, in quanto egli è? O piuttosto, prima di andar più oltre, sembrami necessario di spiegare una cosa.

Glauc. Quale? Socr. Io dico che le facoltà sono una spezie di esseri che rendono capaci noi e tutti gli altri agenti delle operazioni che ci sono proprie. Per esempio, lo chiamo facoltà la potenza di vedere, d'intendere. Voi comprendete quel ch'io voglia dire con questo nome generico? Glauc. Lo comprendo. Socr. Ascoltate qual sia il mio pensiero in questo particolare. Io non veggo in ciascuna facoltà nè colore, nè figura, nè cosa alcuna simile a ciò che trovasi in mille altre cose, sopra la quale io possa fissar lo sguardo per aiutarmi a distinguerla da un'altra facoltà. Non considero in ciascuna d'esse se non che la sua destinazione e i suoi effetti. Da ciò io le distinguo, e chiamo facoltà medesime quelle che hanno il medesimo oggetto e che operano gli stessi effetti; e facoltà differenti quelle che hanno differenti oggetti ed effetti. E voi come le distinguete? Glauc. Nella stessa maniera.

Socr. Ora rientriamo in carriera. Ponete voi la scienza nel numero delle facoltà, e qual posto le date tra esse? Glauc. Io la risguardo come la più possente di tutte. Socr. L'opinione è altresì una facoltà, oppure qualche altra spezie di essere? Glauc. In niuna maniera. L'opinione non è altra cosa che la facoltà di opinare ch'è in noi. Socr. Ma voi siete convenuto un po' più sopra che la scienza differiva dall'opinione? Glauc. Senza dubbio; e come mai un uomo sensato potrebbe confondere ciò ch'è infallibile con ciò che non è tale? Socr. Benissimo. Per ciò confessiamo che la scienza e l'opinione sono due facoltà distinte. Glauc. Si. Socr. Ciascuna d'esse ha dunque una virtù e un oggetto differente. Glauc. Così conviene. Socr. La scienza non ha per oggetto di conoscere ciò ch'è, precisamente com'è? Glauc. Si. Socr. Ma l'opinione noi diciamo che non è altra cosa se non che la facoltà di opinare. Glauc. Senza alcuna contraddizione. Socr. Ha essa lo stesso oggetto che ha la scienza, di modo che la cosa medesima possa cadere nel tempo stesso sotto la conoscenza e sotto l'opinione? O piuttosto ciò non è forse impossibile? Glauc. Per nostra confessione questo è impossibile. Imperciocchè, se le facoltà differenti hanno differenti oggetti, se da un'altra parte la scienza e l'opinione sono due facoltà differenti, ne segue che l'oggetto della scienza non può essere quello dell'opinione. Socr. Se dunque l'essere è l'oggetto della scienza, quello dell'opinione sarà altra cosa che l'essere. Glauc. Si. Socr. Sarebbe questa il nulla? o è impos-

sibile che il nulla cada pure sotto l'opinione? Considerate meco. Colui che opina, non porta egli la sua opinione sopra qualche cosa? Si può opinare e non opinare sul nulla? Glauc. Ciò non si può. Socr. Laonde colui che opina, opina sopra qualche cosa. Glauc. Si. Socr. Ma il nulla è forse qualche cosa? Non è piuttosto una negazion di cosa? Glauc. Questo è certo. Socr. Così per questa ragione, siccome noi abbiamo assegnato alla scienza l'essere per oggetto, abbiamo assegnato il nulla per oggetto all'ignoranza. Glauc. Abbiamo fatto bene. Socr. L'oggetto dell'opinione non è adunque nè l'essere nè il nulla. Glauc. No. Socr. In conseguenza l'opinione differisce egualmente dalla scienza e dall'ignoranza. Glauc. Si.

Socr. Supera essa forse l'una o l'altra, di modo che sia più luminosa della scienza o più oscura dell'ignoranza? Glauc. No. Socr. È dunque il contrario: vale a dire, essa ha meno chiarezza della scienza, e meno oscurità dell'ignoranza? Glauc. Senza dubbio. Socr. Per ciò l'opinione è qualche cosa di mezzo tra l'una e l'altra? Glauc. Si. Socr. Non abbiamo detto più sopra che se noi trovassimo qualche cosa che fosse e non fosse nel tempo medesimo, questa cosa terrebbe il luogo di mezzo tra il puro essere e il puro nulla; e ch'essa non sarebbe l'oggetto nè della scienza nè dell'ignoranza, ma di qualche facoltà che noi giudicheremmo di mezzo tra l'una e l'altra? Glauc. Questo è vero. Socr. Non abbiamo ora trovato che questa facoltà mezzana è ciò che si chiama opinione? Glauc. Si. Socr. Ci resta dunque a trovare qual sia quella cosa che ha dell'essere e del nulla, e che non è propriamente nè l'uno nè l'altro. Se scopriremo ch'essa cada sotto l'opinione, assegneremo allora a ciascuna di queste tre facoltà i loro oggetti: gli estremi all'estremo, e l'oggetto di mezzo alla facoltà mezzana: non è così? Glauc. Senza dubbio.

Socr. Ciò stabilito, che mi risponda colui di cui si tratta: intendo colui che non crede che vi sia qualche cosa di bello in se, nè che l'idea del bello sia immutabile. A questo curioso che non riconosce altro che alcune cose belle, e che non può soffrire che gli si parli d'un bello e d'un giusto assoluto, rispondetemi, gli direi: quelle stesse cose che voi giudicate belle, giuste e sante, non vi pare, sotto altre relazioni, ch'esse non sieno nè belle, nè giuste, nè sante? Glauc. Egli vi risponderà di sì, e che le stesse cose osservate diversamente, sem-

brano belle e brutte, e così del rimanente. Socr. Le cose doppie sembrano esse piuttosto doppie che mezze? Glauc. No. Socr. Altrettanto io dico delle cose che si chiamano grandi o picciole, pesanti o leggiere; una di queste qualificazioni conviene forse ad esse piuttosto che la qualificazion contraria? Glauc. No: esse hanno sempre dell'una e dell'altra. Socr. Queste cose sono piuttosto, o non sono poi quel che si dice che sieno? Glauc. Esse rassomigliano a quegli enigmi di doppio senso che si propongono a mensa, e alla domanda de' fanciulli su la maniera con cui l'eunuco battè il pipistrello (1). Questi enigmi hanno due sensi contrari; non si può dir con certezza nè sì nè no, nè l'uno e l'altro, nè trattenersi di dire l'uno o l'altro.

Socr. Che far mai di tal sorta di cose, e dove collocarle meglio che tra l'essere e il nulla? Imperciocchè esse non hanno certamente meno esistenza del nulla, nè più realtà dell'essere. Glauc. Questo è certo. Socr. Adunque abbiamo trovato che quella moltitudine di cose che servono al comune degli uomini di regole per giudicare della beltà e dell'altre qualità simili, girano, per così dire, in quello spazio che separa l'essere e il nulla. Glauc. L'abbiamo trovato in modo da non poter dubitarne. Socr. Ma per l'avanti siamo già convenuti che noi diremmo di tal sorta di cose, ch'esse appartengono all'opinione e non alla scienza, e che conveniva dar per oggetto alla facoltà mezzana ciò che tiene il mezzo tra l'essere e il nulla. Glauc. Sì. Socr. Pronuncieremo adunque arditamente rispetto a coloro che veggono più cose belle, ma che non veggono il bello per essenza, e che non possono seguir coloro che vogliono metterli in istato di vederlo, che veggono più cose giuste, ma non la giustizia medesima, e così del restante; che sopra tutto ciò non hanno altro che opinioni, e non mai cognizioni certe. Glauc. Non v'è contraddizione. Socr. Che al contrario coloro che contemplano l'essenza immutabile delle cose, hanno cognizioni e non opinioni. Glauc. Questo è ugualmente indubitabile. Socr. Gli uni e gli altri non amano forse, e non abbracciano, questi le cose che sono l'oggetto della scienza, e coloro

(1) Ecco l'enigma intero. Un uomo che non è uomo, che vede e non vede, ha colpito e non ha colpito, con una pietra che non è pietra, un uccello che non è uccello, sopra un albero che non è albero. Vale a dire, un eunuco guercio ha toccato leggiermente con una pomice una nottola ch'era sopra un sambuco.

quelle che sono l'oggetto dell' opinione? Non vi ricordate quel che dicevamo di questi ultimi, che si dilettano di sentir belle voci, di veder bei colori, ma che non possono tollerare che si parli ad essi del bello assoluto come se fosse qualche cosa di reale? Glauc. Mi sovviene. Socr. Dunque non faremo loro alcuna ingiustizia chiamandoli *amatori dell'opinione*, piuttosto che *amatori della sapienza* (1)? Credete che si sdegnino contro di noi se li trattiamo in tal modo? Glauc. Se mi vogliono credere, non faranno nulla. Imperciocchè non è mai permesso di offendersi della verità. Socr. Converrà in conseguenza chiamar col nome di filosofi que'solamente che si applicano all'idee une, semplici ed immutabili? Glauc. Senza dubbio.

(1) *Filodossi* piuttosto che *filosofi*.

Digitized by Google

LIBRO SESTO

ARGOMENTO.

Trattasi di provare che il solo vero filosofo è in istato di comandare agli uomini. Platone giustificherà questa celebre proposizione stabilita nel precedente libro, che i governi non saranno perfetti se non che quando i filosofi acconsentiranno a divenir re o quando i re saran divenuti filosofi. Or quali sono le qualità del vero filosofo e quale dev'essere la sua scienza? Ei dee conoscere ciò che è. Ma conoscere ciò che è non è conoscere la figura del mondo incerta e vacillante; bensì innalzarsi fino all'essenza delle cose, collocarsi in faccia al bello e al buono, che è Iddio. Quindi il saggio può giungere alla verità, cercandola, fuor di questo mondo, alla sua fonte celeste; ei può riflettere delle virtù il cui tipo ideale non si trova in niuna parte quaggiù; può finalmente formare in se quel divino esemplare dell'uomo perfetto, che Omero sì poeticamente chiama un'immagine della divinità. Il risultato adunque di questo bel libro si è di condurre il filosofo alla conoscenza di Dio, e di far di tal conoscenza l'ultimo termine delle umane scienze, la luce che tutte la rischiara. Platone lo compie con un quadro magnifico de' due mondi, del mondo visibile e del mondo invisibile. Il mondo visibile è il mondo che passa: colui che ad esso si attacca, vive d'illusioni e di menzogne. Il mondo invisibile è il solo reale, è il mondo delle idee pure, per mezzo delle quali l'anima, senza il soccorso d'alcuna immagine, risale fino al principio eterno. Si può notare con qual timore Platone imprenda a parlare dell'idea sublime dell'esistenza di un solo Dio: idea che doveva incivilire il mondo, ma che il mondo non era ancora in istato di comprendere, e che aveva testè costato la vita a Socrate.

Soca. Finalmente dopo molta fatica, e un circuito assai lungo di parole, abbiamo stabilito, o mio caro Glaucone, la differenza de' veri filosofi da quelli che non lo sono. Glauc. Forse non era facile di conseguir l'intento in altro modo. Socr. Io non lo credo. Noi avremmo, per quanto sembrami, portata ancor più lungi l'evidenza a tal riguardo, se non avessimo avuto a trattar altro che questo punto, e se, essendo nostro scopo principale di vedere in che la condizion dell'uomo giusto differisca da quella del cattivo, non fossimo stati obbligati di passar rapidamente sopra tutte le questioni incidenti. Glauc. Dopo di ciò, che ci resta da considerare? Socr. Quel che segue immediatamente. Poichè i veri filosofi sono quelli lo spirito de' quali può pervenire alla cognizione di ciò ch'esiste sempre in

una maniera immutabile, e che gli altri, errando senza principii intorno a mille oggetti che di continuo cangiano aspetto, non sono veri filosofi, convien vedere chi noi sceglieremo per governar la nostra repubblica. Glauc. Qual è il più saggio partito che noi abbiamo a prendere? Socr. Quello di stabilir governatori coloro che ci sembreranno i più proprii a mantener le leggi e gli usi in tutto il lor vigore. Glauc. Benissimo. Socr. Non è difficile di decidere se colui ch'è incaricato di custodir una cosa, debba esser cieco o perspicace. Glauc. No, senza dubbio. Socr. Or qual differenza mettete voi tra i ciechi e coloro che privi della cognizione di ciò ch'esiste in una maniera semplice ed uniforme, e non avendo nella lor anima alcun'idea chiara e distinta, non possono, ad imitazion de' pittori, portare i loro sguardi sopra l'esemplare eterno della verità, e dopo averlo contemplato con tutta l'attenzion possibile, trasportar alle cose di quaggiù ciò che vi hanno osservato, e servirsene come d'una regola sicura per istabilir con leggi quel che sia onesto, buono e giusto nelle azioni umane, e per conservar queste leggi dopo di averle stabilite? Glauc. Io non metto alcuna differenza tra essi e i ciechi. Socr. Sono forse questi quelli che noi sceglieremo per guardiani? O piuttosto coloro, che conoscendo l'essenza di ciascuna cosa, non cedono agli altri nè in esperienza nè in virtù? Glauc. Sarebbe una pazzia di sceglierne altri, se però non fossero in nulla inferiori a' primi; poichè hanno sopra di essi il maggior vantaggio che si possa avere.

Socr. Tocca a noi di spiegar presentemente per quali mezzi potranno unire la sperienza alla specolazione. Glauc. Sì. Socr. È d'uopo, come dicevamo nel principio di questo trattenimento, incominciare dal ben conoscere il lor carattere. Sono persuaso che dopo di averlo ben penetrato, noi non esiteremo un momento a confessare che possono riunire in se stessi queste due cose, e che non si deve preferir loro alcun altro per il governo della repubblica. Glauc. Come ci condurremo? Socr. Prima di tutto conveniamo che il principal contrassegno dello spirito filosofico è di amar con passione tutte le scienze che possono condurlo alla cognizione di quella essenza immutabile che non si altera nè per la generazione nè per la corruzione. Glauc. Io ne convengo. Socr. Ch'è di lui come degli amanti e degli ambiziosi in risguardo all'oggetto della loro ambizione e del loro amore: ch'egli ama tutto ciò ch'è proprio di quell'essenza,

senza trascurarne alcuna parte, grande o picciola, più o meno stimabile. Glauc. Voi avete ragione. Socr. Esaminate in seguito se non sia necessario che coloro i quali devono essere quel che abbiamo detto, abbiano ancora quest'altro carattere. Glauc. Qual è mai? Socr. L'avversione e l'orrore della menzogna, alla quale chiuderanno ogni ingresso nella lor anima, con un amor eguale per la verità. Glauc. È probabile. Socr. Non solamente è probabile, o mio caro amico, ma è assolutamente necessario che colui che ama alcuno, ami tutto ciò che gli appartiene e tutto ciò che ha con lui qualche relazione. Glauc. Questo è vero. Socr. Ma evvi cosa alcuna che sia più strettamente legata con la sapienza, che la verità? Glauc. No. Socr. È possibile che il medesimo carattere sia amator della sapienza e della menzogna? Glauc. No. Socr. In conseguenza lo spirito veramente avido di scienza, deve sin dalla gioventù amare e ricercare ogni verità. Glauc. Ve lo accordo. Socr. Ma sapete che quando i desiderii si portano con violenza verso un oggetto, hanno meno vivacità per tutto il restante; e sono simili a que' piccioli ruscelli che si sono derivati dal letto d'un fiume rapido. Glauc. Senza dubbio. Socr. Perciò colui i desiderii del quale sono rivolti alle scienze, non ha altro gusto che per i puri piaceri che sono proprii dell'anima. Per quanto spetta a' piaceri del corpo, li disprezza, se non è già filosofo di nome, ma di fatto. Glauc. La cosa non può essere altrimenti. Socr. Un uomo di questo carattere è adunque temperante e interamente spoglio d'avarizia. Imperciocchè le ragioni che impegnano gli altri a correre con tanto ardore dietro alle ricchezze, non hanno alcun potere sopra di lui. Glauc. Sì.

Socr. Per discernere il natural filosofo da quello che non è tale, è bene ancora di far attenzione a una cosa. Glauc. A che? Socr. A questo, che non abbia nulla di umile e di abietto; essendo la bassezza assolutamente incompatibile con un'anima che deve abbracciare nelle sue ricerche tutte le cose divine ed umane. Glauc. Niente vi è di più vero. Socr. Ma pensate voi che un'anima elevata e sublime, che porta il suo pensiero sopra tutti i tempi e sopra tutti gli enti, risguardi la vita dell'uomo come qualche cosa di grande? Glauc. Questo è impossibile. Socr. Un'anima di questa tempera non temerà dunque la morte. Glauc. No. Socr. Per ciò un natural basso e timido non avrà mai il menomo commercio con la vera filosofia. Glauc. Non lo credo.

Socr. Ma che! Un uomo moderato ne' suoi desiderii, esente d' avarizia, di bassezza, d'orgoglio, di codardia, può essere ingiusto o d'un commercio difficile? Glauc. In niuna maniera. Socr. Allorchè adunque farete il discernimento dell'anima nata per la filosofia, osserverete se fin da' primi anni essa mostri equità e dolcezza, o s'è feroce e rustica. Glauc. Si. Socr. Non trascurerete, siccome io penso, di fare attenzione a quest' altro punto. Glauc. Qual è? Socr. Se essa abbia facilità o difficoltà ad imparare. Potete sperare da chi che sia che prenda gusto per ciò ch'egli fa con molta ripugnanza e poco successo? Glauc. Sarebbe di mio danno il sperarlo. Socr. Ma se nulla ritiene di ciò ch' egli impara, se di tutto si dimentica, è mai possibile che acquisti la scienza? Glauc. Come ciò potrebbe essere? Socr. Veggendo che fatica senza frutto, non sarà finalmente costretto ad odiar se medesimo e ogni genere di studio? Glauc. Senza dubbio. Socr. Non metteremo adunque nel numero de' naturali veramente filosofi un'anima che di tutto si dimentica. Vogliamo che sia dotata d'una memoria eccellente. Glauc. Abbiamo ragione. Socr. Ma un carattere rozzo, che non ha nè grazie, nè coltura, non inclina forse naturalmente al disordine? Glauc. Si. Socr. La verità è amica dell'ordine o del disordine? Glauc. Essa è amica dell'ordine. Socr. Cerchiamo adunque ancora nel filosofo uno spirito amico delle grazie, amico dell' ordine, e che dalla sua inclinazion naturale sia portato alla contemplazion dell' essenza delle cose. Glauc. Senza dubbio. Socr. Tutte le qualità di cui ora abbiamo fatta la numerazione, non si danno esse la mano, e non sono assolutamente necessarie a un' anima che deve innalzarsi alla più perfetta cognizione dell'essere. Glauc. Esse gli sono assolutamente necessarie. Socr. Può biasimarsi in qualche parte una professione di cui non si può rendersi capace, se non si è dotato di memoria, di penetrazione, di grandezza d' anima e di affabilità; se non si è amico, e, per così dire, alleato della verità, della giustizia, della fortezza e della temperanza? Glauc. Momo stesso non vi troverebbe cosa alcuna da riprendere. Socr. Dunque a tali naturali perfezionati dall'educazione e dall'esperienza, e ad essi soli, voi confidereste il governo della nostra repubblica.

Adimante a questo passo rientrando in discorso, mi disse: Socrate, niuno può contrastarvi la verità di quello che avete detto. Ma ecco qui una cosa che succede d' ordinario a coloro

che con voi si trattengono. Essi s' immaginano che per mancanza di esser versati nell' arte d' interrogare e di rispondere, sieno condotti a poco a poco nell' errore per una catena d' interrogazioni di cui sulle prime non veggono le conseguenze, ma l' une unite all' altre terminano finalmente a farli cadere in contradizion con se stessi. E come coloro che non sanno giuocare a' dadi, sono talmente imbarazzati dagli avvedutl giuocatori, che finiscono col non saper più qual dado muovere; essi credono similmente che la vostra sola abilità di maneggiare, non i dadi, ma il discorso, sia quella che gl' inganni e li riduca a non saper più che dire; e che in verità la cosa non sia poi tale come vorreste ad essi farla credere. Io non parlo in tal guisa se non in conseguenza di ciò che ora ho ascoltato. Si potrebbe opporvi che in verità è impossibile di scansare alcuna delle vostre domande in particolare; ma che, se si esamina la cosa in se stessa, si vede che coloro i quali si applicano alla filosofia, non solamente in tempo della lor gioventù per poi abbandonarla dopo averne presa una leggiera tintura, ma quelli ancora che invecchiano in questo studio, sono per la maggior parte d'un carattere bizzarro ed incomodo, per non dir qua'che cosa di peggio; e che i più soffribili tra di loro divengono almeno inutili alla società, per aver abbracciata quella medesima professione che voi tanto colmate di elogi.

Adimante, ripigliai lo allora, credete voi che coloro i quali parlano in tal modo non dicano la verità? Adim. Io non lo so. Ma voi mi fareste piacere di dirmi il vostro sentimento. Socr. Or bene! Il mio sentimento è ch' essi dicono il vero. Adim. Se così è, sopra qual fondamento poco fa avete voi potuto dire che non vi è rimedio alcuno a' mali che desolano gli stati, fino a tanto che non sieno governati da que' medesimi filosofi che voi stesso riconoscete essere persone inutili alla società? Socr. Mi fate una domanda a cui non posso rispondere che con un'allegoria. Adim. Non è forse vostro costume d'impiegare l'allegoria ne' vostri discorsi? Socr. Così è. Voi mi burlate, perchè mi avete balzato in una questione che assai m' imbarazza. Ascoltate adunque l'allegoria di cui son per servirmi, e riconoscerete più che mai quanto io sia cattivo pittore. Il trattamento che si fa a' saggi nelle repubbliche in cui vivono, ha qualche cosa tanto strana e particolare, che niuno ha mai provato cosa alcuna che vi si accosti; di modo che io sono obbligato

di formare di molti pezzi, che non hanno insieme relazione alcuna, il quadro che deve servire per loro giustificazione, e d'imitare i pittori allor quando ci rappresentano degl'ircocervi o altre unioni mostruose.

Immaginatevi adunque il padrone d'uno o di più vascelli come appunto ve lo dipingerò: cioè più grande e più robusto di tutto il rimanente dell'equipaggio; ma un poco sordo, di vista corta, e poco versato nell'arte della navigazione. I marinari si disputano tra di loro il maneggio del timone; ciascuno d'essi pretende di esser piloto senza aver cognizione alcuna di marina, e senza poter dire sotto qual maestro nè in qual tempo abbia imparata l'arte. Di più, sono così stravaganti, che dicono non esser questa una scienza che si possa imparare, e tutti sono pronti a fare in pezzi chiunque osasse di sostenere il contrario. Immaginateveli in seguito intorno al lor padrone, assediandolo, scongiurandolo e stringendolo di confidare ad essi il timone. Quelli che sono esclusi, uccidono o gettano in mare coloro che ad essi vengono preferiti. Dopo di ciò essi ubbriacano il padrone, o lo addormentano facendogli bere della mandragora: s'impadroniscono del vascello, si gettano sopra le provisioni, bevono e mangiano eccessivamente, lasciando andar il vascello a piacer de'venti: del rimanente risguardano come un uomo perito e un abile marinaio chiunque può indurre il padrone a riposarsi sopra di loro per la condotta del vascello, e dispregiano come inutile colui che in ciò non sa adulare i lor desiderii. In somma ignorano cosa sia un vero piloto, e che per esser tale è d'uopo avere un'esatta cognizione de'tempi, delle stagioni, del cielo, degli astri, de'venti, e di tutto ciò che appartiene a quest'arte; si prendono poca pena che il vascello sia governato da un tal piloto, e credono ancora che sia impossibile di unire la pratica alla scienza della navigazione. In vascelli in cui succedono cose simili, qual idea volete voi che si abbia del vero piloto? I marinai, nella disposizione di spirito in cui li suppongo, non lo tratteranno da uomo inutile, da vano ciarlone, a cui l'osservazion degli astri ha fatto girare il capo? Adim. Questo è vero.

Socr. Non credo che sia bisogno di mostrarvi che questo quadro sia l'immagine fedele del trattamento che si fa a' veri filosofi ne'diversi stati. Senza dubbio voi comprendete il mio pensiero. Adim. Si. Socr. Spiegate adunque quest'allegoria a colo-

ro che restano sorpresi di vedere i filosofi trattati nelle repubbliche in una maniera sì poco onorevole; ingegnatevi di far loro concepire che sarebbe una maraviglia assai più grande se vi fossero onorati. Adim. Io la spiegherò ad essi. Socr. Aggiungete a loro, che hanno ragion di dire che la più sana parte de' filosofi non rende alcun servigio alla società: ciò non ostante, che non conviene prendersela contro di essi per la loro inutilità; ma contro di coloro che non si degnano d'impiegarli, perchè non è secondo l'ordine nè che il piloto preghi l'equipaggio di lasciargli la condotta del vascello, nè che i saggi vadano di porta in porta a fare a'ricchi una simile preghiera. Quegli che ha ardito di avanzare una tal proposizione ha detto una falsità. Ma la verità è, che tocca all'ammalato, ricco o povero ch'egli sia, di ricorrere al medico; a colui che ha bisogno degli altrui lumi per condursi, di fare i primi passi; e non a coloro che possono essere di qualche utilità agli altri, di scongiurarli di trar profitto de'loro lumi. Così, voi non v'ingannerete paragonando a' marinai di cui ora ho parlato, i politici che sono oggidì alla testa degli affari; e coloro ch'essi trattano di gente inutile e di ciarloni oziosi, a' veri piloti. Adim. Benissimo. Socr. Da ciò ne segue esser difficile che una professione tanto eccellente sia onorata da coloro che seguono una strada assolutamente opposta. Ma le maggiori e le più forti calunnie che la filosofia abbia a sostenere, le vengono ad occasione di coloro che si dicono filosofi senza esserlo. Essi sono quelli che i nemici della filosofia hanno per mira, allorchè dicono che la maggior parte de' suoi seguaci sono uomini perversi, e che i migliori tra essi tutti sono per lo meno inutili. Io convenni che quest'accusa era assai ben fondata: non è vero? Adim. Sì. Socr. Non abbiamo ora veduta la ragione dell'inutilità de' veri filosofi? Adim. Sì. Socr. Volete che veggiamo presentemente la cagione inevitabile della perversità de' filosofi supposti, e che ci sforziamo di mostrare, s'è mai possibile, che non conviene attribuir la colpa alla filosofia? Adim. Io vi acconsento.

Socr. Incominciamo col richiamarci alla memoria ciò che diede occasione a questa digressione, vale a dire quali sieno le qualità necessarie a colui che dev'essere un giorno un uomo onesto e un vero saggio. La prima qualità era, se ben vi sovviene, l'amor della verità, ch'egli dovea ricercare in tutto e

per tutto, essendo la vera filosofia assolutamente incompatibile con lo spirito di ciurmeria. Adim. Questo è quello che voi dicevate. Socr. La maggior parte degli uomini non è forse su questo punto d'un sentimento assai differente dal nostro? Adim. Sicuramente. Socr. Sarà dunque, a parer vostro, un mal difendere la filosofia, il dire che colui che ha un vero desiderio d'imparare, non si ferma mai nelle cose di quaggiù, di cui non si può aver altro che una cognizione incerta; ma ch'egli è nato per la verità, e che tende verso di essa con un ardore e con tali sforzi che nulla lo può ritenere nè domare, finchè non sia arrivato a conoscere quel ch'è e che vi si sia unito con la più intima parte della sua anima; che questa unione e questo accoppiamento divino abbia fatto nascere in lui l'intelligenza e la verità; ch'egli abbia dell'essere una vista chiara e distinta e che vive d'una vera vita; per fine che sino a un tal momento la sua anima sarà in preda a' dolori del parto? Adim. Non si può meglio difenderla. Socr. Può egli amar la menzogna? Non ne ha forse al contrario un orrore infinito? Adim. Egli la detesta. Socr. Non diremo pure che la verità possa condurre a suo seguito il corteggio de' vizii. Adim. No, senza dubbio. Socr. Ma ch'essa trovasi sempre con costumi sani e regolati, e che la temperanza è sua compagna. Adim. Si. Socr. Qual bisogno v'è di fare un'altra volta l'enumerazione delle belle qualità inseparabili dal natural filosofo? Voi vi ricordate che Glaucone ed io siamo convenuti che la forza, la grandezza d'anima, l'apertura di spirito e la memoria gli erano essenziali; che allora voi ci avete interrotto per dire, che in verità era impossibile di non arrendersi alle nostre ragioni; ma che, se lasciando da parte i discorsi si fissava lo sguardo sopra la condotta di coloro di cui noi parlavamo, non si poteva far a meno di dire ch'è visibile che gli uni sono inutili e che gli altri in assai maggior numero sono interamente malvagi; che dopo esserci posti a cercare la cagione di quest'accusa, siamo venuti ad esaminare perchè la maggior parte di coloro che si spacciano per filosofi, sono cattivi. E questo è quello che ci ha costretti a delineare il carattere de' veri filosofi e a darne una giusta definizione. Adim. Questo è vero.

Socr. Bisogna ora considerare come un sì bel naturale si corrompa e si guasti, di modo che non ne scappino che pochissimi dalla corruzion generale: e questi son coloro che non so-

no trattati da malvagi, ma solamente da inutili. In seguito considereremo qual sia il carattere di que' falsi filosofi, che ingerendosi da se stessi in questa profession sublime e infinitamente superiore alla loro capacità, cadono in mille errori e danno occasione al discredito universale in cui si trova la filosofia. Adim. Quali sono queste cause di corruzione? Socr. Ora ve le svilupperò, se ne sarò capace. Prima di tutto ciascuno converrà meco che si fanno veder di raro sopra la terra que' naturali felici che riuniscono in se stessi tutte le qualità che ricerchiamo in un perfetto filosofo. Che ne pensate voi? Adim. Io credo che sieno in picciolissimo numero. Socr. Ora osservate quante cause possenti concorrano alla perdita di questo picciol numero. Adim. Quali sono? Socr. Quel che vi sembrerà più strano si è, che quelle medesime qualità che rendono questi naturali sì preziosi, corrompono qualche volta l'anima che le possiede e la strappano dalle braccia della filosofia: voglio dire la fortezza, la temperanza, e l'altre qualità, di cui abbiamo fatta menzione. Adim. Questa in fatti è ben cosa strana. Socr. Oltre a ciò, tutte quelle cose che si risguardano tra gli uomini come beni, la beltà, le ricchezze, la forza del corpo, le gran parentele, e tutti gli altri vantaggi di tal natura, non contribuiscono meno a pervertir l'anima e a disgustarla dello studio della sapienza. Voi comprendete di che io voglia parlare. Adim. Sì; ma vorrei che mi spiegaste tutto ciò più a lungo.

Socr. Impossessatevi bene di questo principio generale; e tutto ciò ch'ora ho detto, lungi di parervi strano, vi sembrerà di tutta evidenza. Adim. Qual è questo principio? Socr. Ciascuno sa che ogni semenza, ogni pianta, ogni animale che nasce sotto un clima poco favorevole, che non ha altresì nè l'alimento nè la stagione che gli conviene, esige tanto maggior coltivazione e cura, quanto la sua natura è più forte e più robusta; perchè il male è più contrario a ciò ch'è buono, ch'a ciò che non è nè buono nè cattivo. Adim. Questo è certo. Socr. È dunque vero nell'ordine fisico, che un cattivo alimento nuoce più a ciò ch'è eccellente di sua natura, ch'a ciò che non è che mediocre. Adim. Sì. Socr. Noi possiamo egualmente assicurare, o mio caro Adimante, che nell'ordine morale l'anime meglio nate divengono le più malvage per una cattiva educazione. Credete voi in fatti che i gran delitti e la malizia consumata escano da un'anima ordinaria, e non piuttosto da un naturale eccellente,

che l'educazione ha guastato? Rispetto alle volgari, si può dire ch'esse non faranno mai nè molto bene nè molto male. Adim. Io ne convengo. Socr. In conseguenza, di due cose l'una: se il natural filosofico è coltivato con le scienze che gli sono proprie, è di necessità che arrivi di grado in grado fino alla più sublime virtù; se al contrario è seminato e se cresce in un suolo straniero, non v'è vizio di cui non produca un giorno i rampolli, quando qualche nume non vegli in una maniera speciale alla sua conservazione. Pensate voi, come la maggior parte s'immagina, che coloro i quali rovinano la gioventù sieno quelle persone dispregevoli a cui si dà il nome di sofisti? Il maggior male non viene da essi. Coloro che l'attribuiscono a' sofisti sono essi medesimi de' sofisti assai più pericolosi, i quali con le loro massime sanno formare e girare a lor talento lo spirito degli uomini e delle donne, de' giovani e de' vecchi. Adim. In quale occasione? Socr. Nelle pubbliche ragunanze, nel foro, nel teatro, nel campo, o in qualche altro luogo ove la moltitudine si raduna, allorchè vi si biasimano o vi si approvano certe parole o certe azioni con un gran fracasso, con gran grida e battimenti di mani raddoppiati dalle volte e dall'eco del luogo in cui si trova. In mezzo a tutto questo tumulto, in qual modo volete che si conduca un giovane? Per quanto eccellente sia l'educazione ch'egli ha ricevuto in particolare, non farà essa naufragio in mezzo a questi flutti di lodi e di dispregi? Potrà resistere al torrente che la strascinerà? Non conformerà egli i suoi giudizii a quelli della moltitudine sopra ciò ch'ella riputerà bello o vergognoso? Non inclinerà egli stesso alle cose medesime? Non si studierà di rassomigliare agli altri? Adim. O mio caro Socrate, come mai potrebbe egli fare altrimenti.

Socr. Non ho però ancora parlato della più violente prova a cui si mette la sua virtù. Adim. Essa qual è? Socr. È allor quando i maestri e i sofisti di cui parlo, non potendo nulla sopra il suo spirito coi loro discorsi, aggiungono i cattivi trattamenti alle parole. Non sapete che puniscono con la perdita de' beni, della riputazione e della vita medesima coloro che ricusano di arrendersi alle loro ragioni? Adim. Lo so. Socr. Qual sofista, qual istruzione particolare potrebbe far argine alla forza d'una simile seduzione? Adim. Niuna. Socr. No senza dubbio; e sarebbe una pazzia intraprendere di resistervi. Non vi è, non

vi fu e non vi sarà mai anima veramente virtuosa, fin tanto che la sua educazione sarà contrabbilanciata da tali maestri. Qui si deve ascoltare a parlar umanamente, lasciando da parte ogni protezione immediata degli Dei. Imperciocchè se in una repubblica governata secondo queste massime si trova alcuno che scampi dal naufragio comune, e che sia uomo onesto, si può assicurare, senza timor d'ingannarsi, ch'è debitore agli Dei della sua salute. Adim. Io sono del parer vostro. Socr. Potete anche esserlo per ciò che segue. Adim. Di che si tratta? Socr. Che questi dottori mercenari, che il volgo chiama sofisti, e le cui lezioni crede che sieno interamente opposte a ciò che insegna egli stesso, non fanno in effetto altra cosa che ripetere alla gioventù nelle loro scuole le massime che il popolo segue nelle sue ragunanze: e questo è quello ch'essi chiamano insegnar la sapienza. Questo è appunto come se alcuno, dopo di avere studiato l'istinto e gli appetiti d'un animale grande e robusto, come convenga accostarsegli e toccarlo, qual cosa l'irriti e qual lo mitighi, quali urli egli mandi nei diversi incontri, e qual tuono di voce l'addolcisca o lo metta in furore, è appunto, dissi, come se, dopo aver imparato tutto ciò col tempo e con l'esperienza, egli ne formasse un'arte a cui desse il nome di sapienza, e si proponesse d'insegnarla, senz'aver per altro alcuna regola sicura per discernere tra le inclinazioni di questo animale quelle che sono oneste, buone e giuste, da quelle che sono vergognose, cattive ed ingiuste, conformandosi nei suoi giudizii all'istinto dell'animale, chiamando bene tutto ciò che lo lusinga e gli fa piacere, male tutto ciò che lo sdegna, giusto e bello tutto ciò che giunge a contentare le necessità della natura, senza farvi altra distinzione; perchè egli non sa qual differenza essenziale vi sia tra ciò ch'è buono in se e ciò ch'è buono per la natura, ch'egli non ha mai conosciuta ed è fuor di stato di farla conoscere agli altri. Grandi Dei, qual strano maestro sarebbe un uomo di tal carattere! Adim. Avete ragione.

Socr. Non è questa in tutti i suoi lineamenti l'immagine di coloro che fanno consistere la sapienza in conoscere ciò che desidera la moltitudine ragunata e ciò che le dà piacere, sì in ordine di pittura, come di musica e di politica? Non è evidente che se alcuno produca in queste ragunanze qualche opera di poesia o altra cosa simile, se proponga qualche regolamento concernente lo stato e se ne riporti al giudizio del pubblico,

questo è per lui una dolorosa e inevitabile necessità di conformarsi in tutto a quello che la moltitudine approverà? Ora, avete voi mai sentito alcuno di coloro che la compongono, a provar diversamente che con ragioni ridicole e miserabili che ciò ch'egli stima buono e onesto è tale in effetto? Adim. Io non ne sentii alcuno e credo che non ne sentirò mai. Socr. A tutte queste riflessioni aggiungete ancor quest'altra. È possibile che la moltitudine ascolti volontieri e risguardi come vero questo principio: che l'idea del bello è una e distinta da quella folla di cose belle che colpiscono i sensi; che l'essenze delle cose sono semplici e indivisibili? Adim. Questo non è possibile. Socr. In conseguenza è impossibile che il popolo sia filosofo. Adim. Si. Socr. Altresì è di necessità ch'esso disprezzi coloro che si applicano alla filosofia. Adim. Non v'è opposizione. Socr. E che que' maestri particolari che sono dati al popolo e che s'ingegnano di piacergli in tutto, a suo esempio li dispregino. Adim. Questo è evidente.

Socr. Tutto ciò supposto, qual asilo vedete voi ove il natural filosofico possa ritirarsi, perseverare nella profession che ha abbracciato, ed arrivare al grado di perfezione a cui egli aspira? Giudicatene da ciò che poco fa abbiamo detto. Noi siamo convenuti che il vero filosofo deve aver ricevuto dalla natura come sua eredità l'apertura di spirito, la memoria, la forza e la grandezza d'anima. Adim. È vero. Socr. Si distinguerà egli adunque tra tutti i suoi eguali, massimamente se le perfezioni del corpo corrispondano a quelle dell'anima. Adim. Senza dubbio. Socr. E così, allor quando sarà arrivato all'età matura, i suoi parenti e i suoi concittadini si sforzeranno di far uso de' suoi talenti e di affidargli i loro interessi particolari e quelli dello stato. Adim. Egli deve applicarvisi. Socr. Lo colmeranno di riverenze e di ossequi, preveggendo da lungi il credito ch'egli avrà un giorno nella sua patria, e facendogli già anticipatamente corteggio. Adim. Così d'ordinario succede. Socr. Che volete mai ch'egli faccia in mezzo a tanti adulatori, principalmente s'è nato in uno stato possente, s'è ricco, d'illustre nascita, bello di viso, e d'un aspetto vantaggioso (1)? Non si lascerà

(1) È chiaro che Socrate vuol indicar quivi Alcibiade, poichè tutti i lineamenti gli convengono. Questo sapiente che gli da consigli salutari è Socrate medesimo. Per restar convinto basta leggere *il primo e il secondo Alcibiade* di Platone.

egli trasportare dalle più folli speranze, fino ad immaginarsi ch'egli ha talenti più che bastevoli per governare i Greci e i barbari? Pieno di queste vane idee, non sarà egli gonfio d'orgoglio e di arroganza? La ragione sopra di lui non perderà tutto il suo impero? Adim. Sì.

Socr. Se intanto ch'egli è in questa disposizione di spirito, alcuno avvicinandosegli dolcemente, osasse di fargli intendere la verità e di dirgli ch'è sproveduto di ragione e che nulladimeno ne ha un gran bisogno per ben condursi, che per altro la ragione non si acquista, quando almeno non si si assoggetti a seguir i suoi lumi, credete voi che assediato da tanti mali, porgerebbe volontieri l'orecchio a simili discorsi? Adim. Vi vorrebbe altro. Socr. E quand'anche queste verità sì naturali all'uomo potessero trovar accesso nell'anima di alcuno nato con uno spirito ben fatto, risvegliarlo, cambiarlo e ricondurlo suo malgrado alla filosofia, che pensate voi che farebbero i suoi amici, persuasi che questo cangiamento farebbe loro perdere le sue buone grazie e tutti i vantaggi che si promettevano? Non gli si opporranno con tutto il lor potere? Discorsi, azioni, non metteranno tutto in opera per dissuaderlo, e nel tempo medesimo rivolgeranno tutti i loro sforzi contro quest'importuno dator di avvertimenti per rovinarlo, o col tendergli reti segrete, o col citarlo dinanzi a' giudici? Adim. Questo non può mancar di succedere. Socr. Or bene! Sperate ancora ch'egli si applichi alla filosofia? Adim. Quasi più non spero. Socr. Vedete adunque ch'io avea ragion di dire, che anche le buone qualità del carattere filosofico, pervertite da una cattiva educazione, contribuiscono in qualche maniera a distoglierlo dallo studio della sapienza, come le ricchezze e gli altri vantaggi della fortuna? Adim. Sì: riconosco che avevate ragione.

Socr. Tal è, o mio caro amico, la maniera per cui si guastano e si perdono que' naturali felici, destinati alla più eccellente di tutte le professioni: naturali che sono per altro rarissimi, come abbiamo detto. Questi sono quegli uomini così pervertiti, che cagionano i più gran mali alla società e a' particolari, e che all'opposto fanno ad essi i maggior beni quando piegano alla buona parte. Un natural mediocre non può apportare alcun cangiamento considerabile alla fortuna degli stati, nè a quella de' particolari. Adim. Niuna cosa è più vera. Socr. Questi medesimi uomini, dopo aver abbandonata la professione per

cui erano nati, dopo aver lasciata la filosofia deserta e senza coltura, menano una vita che a loro è straniera e che non ha niente di sodo e di vero. Frattanto la filosofia in tal modo abbandonata da' suoi proprii figliuoli, vede in loro vece de' figliuoli supposti che la disonorano, e che le tirano addosso, per parte di coloro di cui parlavate, questi rimproveri odiosi: che di tutti coloro che la coltivano, alcuni non sono buoni da nulla, e gli altri sono degni de'maggiori supplizi. Adim. Questi rimproveri, per dire il vero, non sono che troppo ordinari. Socr. E non sono anche senza fondamento. Uomini da nulla veggendo il posto vuoto, ed abbagliati da'nomi distinti e da' titoli che lo adornano, abbandonano volontieri una professione oscura, in cui i loro piccioli talenti aveano forse scintillato con qualche splendore, e si gettano tra le braccia della filosofia: simili a que' colpevoli scappati dalla lor prigione, che vanno a ricoverarsi ne'tempi. Imperciocchè la filosofia, malgrado lo stato di abbandono a cui essa è ridotta, conserva ancora sopra l'altre arti un ascendente e una superiorità che trae presso di lei que' naturali falliti, que' vili artigiani, l'opera servil de' quali ha reso il corpo infermo e contraffatto, e che nel tempo stesso ha degradato ed aggravato l'anima. Questo può essere altrimenti? Adim. No. Socr. Al vederli, non li direste voi uno schiavo calvo e di picciola statura, di fresco uscito dalla fucina e da' legami, che ha accumulato qualche denaro, e che dopo essersi lavato al bagno e rivestito d'un abito nuovo, va a sposare la figlia del suo padrone, che per la povertà e l'abbandono in cui ella è, si vede ridotta a questa dura estremità? Adim. Questo paragone è giusto. Socr. Quai figliuoli nasceranno da un simile matrimonio? Senza dubbio figliuoli contraffatti e d'un natural cattivo. Adim. Così dev'essere. Socr. Parimenti quali produzioni usciranno dal commercio di quest'anime basse e senza coltura con la filosofia? Pensieri frivoli, sofismi, opinioni sprovvedute di verità, di senno e di sodezza. Adim. Niente altro.

Socr. Resta nulla di meno ancora, o mio caro Adimante, un picciolo numero di veri filosofi, di spiriti elevati, che l'educazione ha perfezionati, i quali ritirati in qualche solitudine, son debitori della lor perseveranza nello studio della sapienza alla cura che si sono presi di allontanarsi da'corruttori; ovvero che nati in un picciolo stato con sentimenti nobili, si consagrano alla filosofia per lo sprezzo che fanno con ragione delle cariche

pubbliche e degli onori mediocri che potrebbero toccare ad essi coll'esercizio di qualche altra professione. Altri finalmente sono trattenuti dal medesimo freno che ritiene il nostro amico Teagete (1). Tutto ciò che può distornare alcuno dalla filosofia, pare che siasi riunito contro di lui; ma le sue malattie continue, che l'impediscono d'impacciarsi negli affari, lo costringono suo malgrado a filosofare. Non dico nulla del mio genio famigliare (2). Appena si troverà ne'secoli passati un sol uomo ch'abbia provato la stessa cosa ch'io provo. Ora, tra questo picciol numero, coloro che gustano e che hanno gustato la dolcezza e la felicità che si trova nel possesso della sapienza, convinti della pazzia del rimanente degli uomini e del disordine introdotto negli stati da coloro che presumono di governarli, veggendo da un altro canto che non v'è alcuno che vorrebbe secondarli negli sforzi che farebbero per trarre la giustizia dall'oppressione in modo che nulla avessero da temere per se medesimi, risguardandosi come in mezzo ad una moltitudine di bestie feroci con le quali non vogliono entrare a parte dell'ingiustizie e al furor delle quali tenterebbero in vano di opporsi, sicuri di rendersi inutili a se medesimi e agli altri e di perire prima di aver potuto rendere qualche servigio alla patria e a'loro amici, pieni di queste riflessioni, stanno in riposo soltanto occupati per se medesimi. E siccome un viandante colto da un impetuoso turbine, si stima felice di rincontrare un muro per salvarsi dalla pioggia e da' venti, così, veggendo che l'ingiustizia regna impunemente da per tutto, mettono il colmo della felicità in poter conservare nel ritiro il loro cuore esente dall'iniquità e da' delitti, in pas-

(1) Vi è in Platone un dialogo che porta il suo nome.

(2) È stato assai scritto sopra il genio famigliare di Socrate. Alcuni hanno sostenuto che fosse un buono, ed altri un cattivo spirito. Sembrami che questo genio non fosse altra cosa che la ragione, alla cui voce niuno fu più attento nè più docile di Socrate. Se a ciò aggiungesi la profonda cognizione ch'egli avea del cuore dell'uomo, non si resterà maravigliato che predicesse con una spezie di certezza quei che dovea succedere ad alcuni di coloro co' quali vivea più famigliarmente. Forse per dar maggior credito alla sua dottrina non gli rincresceva che il pubblico ed altresì la maggior parte di coloro che gli erano all'intorno credessero che in lui passasse qualche cosa di straordinario: ma dubito ch'egli stesso ne fosse persuaso. Egli ne parla in più luoghi di Platone, quasi sempre scherzando con la sua solita ironia. Quivi dice che i filosofi che l'aveano preceduto, e che tutti aveano detto di essere ispirati, non lo erano: e con ciò ci dà motivo di giudicare quel ch'egli pensasse delle sue ispirazioni particolari.

sare i loro giorni nell'innocenza, e in uscire da questa vita con una coscienza tranquilla e ripieni delle più belle speranze. Adim. Questo non è poco per essi, di uscire da questo mondo dopo esser vissuti in tal modo. Socr. Io ne convengo; ma non hanno adempiuto a quel che v'era di più grande nella lor destinazione, per mancanza di trovare una forma di governo che lor convenisse. In una società condotta secondo le loro massime, avrebbero avuto molto credito, e si sarebbero resi utili al pubblico e a'particolari.

Noi abbiamo, per quanto sembrami, sufficientemente mostrata la cagione e l'ingiustizia de' rimproveri che si fanno alla filosofia. Avreste ancora qualche difficoltà da oppormi? Adim. Non ho più niente da obbiettare su questo proposito. Ma, ditemi: di tutti gli stati che sono al presente, qual è quello che converrebbe meglio al filosofo? Socr. Niuno: e questo è quello di che io mi lagno, che non vi sia una sola forma di governo che convenga al carattere filosofico. Per ciò lo veggiamo ad alterarsi e a corrompersi. E nella stessa guisa che un grano seminato in una terra straniera degenera e prende la qualità del terreno ove è stato trasportato, così il natural filosofico perde la virtù che gli è propria e cambia di natura. Che si traspianti in un governo, la perfezion del quale corrisponda alla sua, allora si vedrà ch'egli racchiude veramente in se qualche cosa di divino, e che tutti gli altri caratteri e l'altre professioni nulla hanno che non sia umano. Voi mi domandereste senza dubbio di qual forma di governo io parli. Adim. No, in vero. Ma vorrei sapere se la repubblica di cui abbiamo abbozzato il piano, sia quella che voi avete in vista, oppure un'altra. Socr. È quella medesima, fuor d'una picciola cosa che ancor le manca. Abbiamo già detto per verità che conveniva trovare il mezzo di conservare nella nostra città lo stesso spirito che vi avea illuminato e diretto nello stabilimento delle leggi. Adim. Noi l'abbiamo detto. Socr. Ma non abbiamo sviluppato questo punto sufficientemente, perchè avete temuto che la spiegazione fosse lunga e difficile: tanto più che ciò che ci resta da dire, non è già facile da spiegare. Adim. Di che si tratta? Socr. Delle misure che convien prendere per conservare la filosofia nella nostra repubblica: imperciocchè le grandi imprese sono ricchiose, e come dicesi *le cose belle sono difficili*. Adim. Non vi annojate; sviluppateci questo punto che manca al vostro sistema per renderlo perfetto.

Socr. Se qualche cosa mi sarà d'impedimento, non sarà mai la mancanza di buona volontà, ma quella del potere. Io vi fo giudice della mia premura per soddisfarvi. Mirate con qual coraggio o piuttosto con qual temerità io dica che conviene per ciò prendere un metodo tutto contrario a quello che si segue oggidì nello studio della filosofia. Adim. Dunque come? Socr. Vi si applicano presentemente i fanciulli troppo a buon'ora; ed ancora si distribuisce il loro tempo tra questo studio e quello dell'economia e del commercio. I più abili vi rinunziano quando è il tempo d'entrare in ciò ch'essa ha di più difficile, voglio dir la dialettica (1). In seguito credono di fare assai coll'assistere ad alcuni trattenimenti filosofici allor quando vengono pregati: e questi non sono tanto ad essi un'occupazione, quanto un passatempo. Viene la vecchiaja: toltone un picciol numero, il loro ardore per questa scienza si estingue assai più che il sole d'Eraclito (2), poichè esso più non si riaccende. Adim. E come bisogna fare? Socr. Tutto il contrario. Conviene che i fanciulli e i giovani si applichino allo studio ed alla filosofia in una maniera proporzionata alla loro età; che in questa stagione in cui il corpo cresce e si fortifica, se ne prenda una cura particolare, affinchè un giorno possa meglio secondare lo spirito nelle sue fatiche filosofiche. Col tempo, e a misura che lo spirito si forma e si matura, si rinforzerà il genere d'esercizii che gli è proprio. Finalmente quando le loro forze logorate non permetteranno più ad essi di andare alla guerra, nè di occuparsi negli affari di stato, allora si lascerà che si dieno interamente alla filosofia, nè faranno alcun'altra cosa se non di passaggio. Parlo di coloro che devono menar qui in terra una vita felice, e ottenere dopo la morte una sorte che corrisponda alla felicità di cui avranno goduto sopra la terra.

Adim. O Socrate, non si può parlare sopra questo soggetto con più forza di quel che voi fate. Credo tuttavia che la maggior parte di coloro che vi ascoltano, incominciando da Trasimaco, vi resisteranno con ancor più forza, e non si arrenderanno alle ragioni vostre. Socr. Non state, di grazia, a stuzzicarmi contro Trasimaco. Da qualche tempo noi siamo buoni

(1) Si vedrà più a basso quel che Socrate intenda per la dialettica.

(2) Si può conchiudere da questo passo che l'opinione d'Eraclito rispetto al sole fosse, che quell'astro si estinguesse in qualche maniera e per qualche causa, e che in seguito si riaccendesse.

amici, nè mai siamo stati nemici. Per altro vi dichiaro che non v'è sforzo alcuno ch'io non faccia per convincere e lui e gli altri. Almeno quel che dirò, servirà loro in un'altra vita (1), allorchè ricominciando una nuova carriera, sentiranno a discorrere sopra queste materie. Adim. Voi parlate d'un tempo assai corto. Socr. Dite piuttosto che non è nulla in paragone della durata totale de' secoli. Dopo tutto ciò non è sorprendente che simili discorsi non trovino credenza alcuna nella maggior parte degli spiriti. Non si è veduto ancora ad eseguire quel che noi diciamo. Non si sentono d'ordinario sopra questa materia che discorsi (2) studiati, in cui principalmente si ha per mira che i membri di ciascuna frase si corrispondano in una giusta proporzione, e non discorsi naturali e senz'arte come sono i nostri. Ma quel che sopra tutto non si è ancor veduto, è un uomo formato sul modello della virtù, tanto esattamente quanto la debolezza umana lo permette, e padrone assoluto di tutto in uno stato altresì perfetto come lui. Che ne pensate voi? Adim. Io non lo credo. Socr. Parimenti niuno ancora è intervenuto a trattenimenti d'uomini veramente liberi e virtuosi, in cui si cerca la verità con ardore per tutte le vie possibili, a solo oggetto di conoscerla; in cui si scaccia assai lungi tutto ciò che sa di vani ornamenti e di falsa sottigliezza; in cui non si parla nè per spirito di contesa, nè per far pompa della sua eloquenza, come si fa nei foro e nelle conversazioni particolari. Adim. Questo è ancor vero.

Socr. Tutte queste ragioni sono quelle che mi trattenevano or ora e m'impedivano di spiegarmi liberamente: tuttavolta la verità ha vinto, e ho detto che non conveniva aspettare di veder su la terra una società, un governo, e neppure un uomo perfetto, fin tanto che per lo meno una felice necessità non costringesse di buona o di mala voglia quei picciol numero di filosofi che non sono già accusati d'esser malvagi, ma d'essere inutili, ad incaricarsi del governo dello stato, e a condiscendere in questo punto ai desiderii de'lor concittadini; o fin che gli Dei non ispirassero un amor sincero per la vera filosofia a coloro che governano oggidì le monarchie e gli altri stati, oppure a' lor successori. Dire che l'una o l'altra di queste due

(1) Questo suppone la metempsicosi e la reminiscenza.
(2) Socrate ha quivi in vista il bel dicitore Gorgia e gli altri Sofisti.

cose o tutte due sieno impossibili, sarebbe avanzare una proposizione nuda affatto d'ogni verisimiglianza. Altrimenti saremmo ben degni di riso a trattenerci qui a formare vani desiderii. Non è così? Adim. Sì. Socr. Se dunque è succeduto nello spazio immenso de' secoli già trapassati che un vero filosofo siasi trovato nel caso di tenere in mano il governo dello stato, se la cosa succede presentemente in qualche contrada barbara lontana da questo clima, o s'essa deve succedere un giorno, noi siamo pronti a sostenere che vi fu, che vi è o che vi sarà una repubblica appunto come la nostra, allor quando quella Musa (1) vi possederà la suprema autorità. Non v'è nulla d'impossibile e di chimerico nel nostro progetto. Che l'esecuzione sia difficile, noi siamo i primi ad accordarlo. Adim. Io sono del vostro sentimento.

Socr. Ma, mi direte, il comune degli uomini non pensa già nella stessa maniera. Adim. Avrei torto di dirlo? Socr. O mio caro Adimante, non abbiate sì cattiva opinione della moltitudine. Qualunque sia la maniera di pensare del restante degli uomini, in vece di disputare con essi, procurate di riconciliarli con la sapienza, distruggendo le cattive impressioni che si sono date ad essi. Mostrate a loro i filosofi di cui volete parlare: definite, come noi ora abbiamo fatto, il lor carattere e quello della lor professione, per timore che non s'immaginino che parlate loro di filosofi tali com'essi li concepiscono. Direte voi che quando ancora li considerassero nel loro vero aspetto, se ne formeranno un'idea differente dalla vostra, e corrisponderanno diversamente da quel che bramate? Credete voi che cuori vuoti di fiele e d'invidia si adireranno contro di voi, e vi vorranno male, intanto che rispetto ad essi tratterete con maniera e con bontà? Prevengo la vostra risposta, e vi dichiaro che un carattere sì duro e sì intrattabile non è mai quello della moltitudine, ma d'un picciolissimo numero di persone. Adim. Ne sono persuaso. Socr. Or bene! siate egualmente persuaso che ciò che irrita tanti contro la filosofia, sono que' falsi sapienti, sempre scatenati contro il popolo ch'essi opprimono d'ingiurie, e i cui discorsi sono una satira perpetua del genere umano. Con ciò fanno un personaggio disdicevole affatto alla filosofia. Adim. Questo è vero. Socr. Imperciocchè, o mio caro Adimante,

(1) Vale a dire, la filosofia.

colui che fa il suo unico studio della contemplazion della verità, non ha tempo che gli avanzi per abbassare i suoi sguardi sopra la condotta degli uomini per censurarla e per riempirsi contro di loro d'odio e di asprezza. Il suo spirito è di continuo fissato sopra oggetti che mantengono tra di loro un ordine costante e immutabile, e che senza mai nuocere gli uni agli altri conservano sempre le medesime disposizioni e le relazioni medesime. Egli mette tutta la sua applicazione nell' imitare e nell'esprimere in se quest'ordine invariabile. In fatti, è mai possibile che si ammiri la beltà d'un oggetto e che si ami di trattenersi seco senza sforzarsi di rassomigliarlo? Adim. Questo non può essere. Socr. Per ciò il filosofo diventa, per quanto lo permette la debolezza umana, un uomo divino e regolato in tutte le sue azioni, per il commercio che ha con gli oggetti divini, tra' quali regna un ordine ammirabile. Ho messa questa restrizione, perchè nulla è quaggiù in cui non trovisi qualche cosa da riprendere (1). Adim. Avete ragione.

Socr. Se qualche possente motivo l' obbligasse a non limitar le sue attenzioni per la sua propria perfezione, ma a far passar nel governo e ne' costumi de' suoi simili l' ordine ch' egli ammirò nell'essenza delle cose, credete voi che sarebbe un cattivo maestro in ciò che concerne la temperanza, la giustizia e l'altre virtù civili? Adim. No certamente. Socr. Ma se il popolo potesse sentire una volta la verità di ciò che diciamo rispetto a' filosofi, vorrebbe ad essi tanto male? e ricuserebbe di crederci quando assicuriamo che una repubblica non può esser felice se almeno il piano non sia abbozzato da questi pittori eccellenti sul divin modello che hanno continuamente dinanzi agli occhi? Adim. Cesserà di voler male ad essi tostochè conoscerà la verità. Ma in qual maniera si condurranno questi pittori per abbozzar un tal piano? Socr. Risguarderanno primieramente lo stato e l' anima di ciascun cittadino come una tela che bisogna incominciare dal renderla pura e netta da ogni difetto, il che non è agevole. Ed osserverete che vi è questa

(1) Socrate ha dunque riconosciuto che l'uomo è suscettibile d'una perfezione a cui tuttavia non giungerà mai. Assai differente dagli stoici, i quali pretesero, tostochè il lor sapiente potea arrivare allo stato d' impeccabilità, di distruggere per sino le minime fibre delle passioni, e di prevenirne i moti anche indeliberati. Pretension folle, smentita dall'esperienza, e che rende la virtù impossibile a forza di volerla rendere sublime.

differenza tra i legislatori filosofi e gli altri, che i primi non vorranno por mano a'costumi pubblici o particolari quando non li abbiano ricevuti puri o che non sieno divenuti tali per le loro attenzioni. Adim. Essi hanno in ciò ragione. Socr. Lavoreranno in seguito su questa tela, gittando spesso gli sguardi ora sopra l'essenza della giustizia, della beltà, della temperanza e dell'altre virtù, ed ora su la copia che disegnano nel cuor dell'uomo; dipoi col mescuglio e con la combinazione de' doveri e delle azioni umane, formeranno ad imitazione di quel divino esemplare questo quadro dell'uomo perfetto, che Omero chiama un' *immagine*, un' *espressione della divinità*. Adim. Benissimo. Socr. Voi giudicate assai bene che converrà spesso cancellare, dipoi aggiungere nuovi lineamenti, fino a tanto che i costumi dell'uomo sì accostino più che sia possibile a quello stato di perfezione che li rende cari agli Dei. Adim. Dopo un lavoro sì esatto, non può uscir dalle loro mani se non una pittura perfetta.

Socr. Adesso che ve ne pare? Abbiamo noi sufficientemente provato a coloro che poco fa rappresentavate in marcia e in ordinanza di battaglia per attaccarci, che il solo che possa disegnare il piano d'una repubblica è quel medesimo filosofo cui dispiaceva ad essi che noi dessimo gli stati da governare? Quel che ora hanno udito non contribuirà a raddolcirli? Adim. Molto, se vogliono ascoltar la ragione. Socr. Cosa potrebbero ancora obbiettarci? Che i filosofi non sono amatori dell'essere e della verità? Adim. Questo sarebbe assurdo. Socr. Che il lor naturale, come appunto l'abbiamo dipinto, non si avvicina a quel che v'è di più eccellente? Adim. No. Socr. Oppure che un simile naturale fecondato da una felice educazione non ha maggior disposizione di qualsivoglia altro per acquistare la virtù e la sapienza? Preferiranno forse ad essi coloro che abbiamo ributtati? Adim. Non faranno nulla. Socr. S'inferociranno ancora quando ci sentiranno a dire che non v'è rimedio alcuno a' mali pubblici e particolari, e che il progetto d'una repubblica come noi l'abbiamo immaginata, mai si manderà ad effetto fin tanto che i filosofi non sieno maestri e padroni assoluti nella società? Adim. Forse si raddolciranno. Socr. Volete che lasciamo il *forse*, e che diciamo che interamente li abbiamo addolciti e persuasi, di modo che convengono almeno del loro errore coll'arrossirsi? Adim. Sia pur così. Socr. Supponiamoli a-

dunque pienamente convinti di questa verità. Di presente chi può dubitare che i figliuoli de' re e degli altri sovrani non possano nascere con disposizioni naturali alla filosofia? Adim. Niuno.

Socr. Forse potrebbesi dire che quand'anche nel nascere apportassero le più belle disposizioni, è poi di necessità inevitabile che si pervertissero. Accordiamo ch'è difficile ad essi di salvarsi dalla corruzion generale; ma che in tutta la serie de' tempi succeda che neppur un si salvi, questo è quello che niuno oserebbe dire. Adim. Questo è vero. Socr. Or basta che se ne salvi un solo, e che trovi i suoi sudditi disposti ad ubbidirgli, per eseguire ciò che passa al dì d'oggi per impossibile. Adim. Un solo basta. Socr. Se succeda che un principe faccia le leggi e i regolamenti di cui qui sopra abbiamo parlato, non è impossibile che i suoi sudditi acconsentano di sottoporvisi. Adim. No, senza dubbio. Socr. Ma è forse una cosa strana e ripugnante che ciò che ci viene presentemente in pensiero, venga un giorno al pensiero di qualche altro? Adim. Io non lo credo. Socr. Noi abbiamo, per quanto sembrami, poco fa assai ben dimostrato che il nostro sistema, supposto che sia possibile, era vantaggiosissimo. Adim. Si. Socr. Conchiudiamo adunque che se il nostro piano di legislazione può aver luogo, è eccellente; e che se l'esecuzione è difficile, almeno non è impossibile. Adim. Questa conchiusione è giusta.

Socr. Poichè dopo gravissimi sforzi siamo finalmente arrivati alla meta di quel che pretendevamo, veggiamo ciò che segue, vale a dire come e coll'aiuto di quali scienze noi formeremo uomini capaci di mantenere intatta la costituzion politica, e in qual età converrà applicarli a ciascuna di queste scienze. Adim. Dite. Socr. In vano io volli usar destrezza per evitar di parlare de' matrimonii, della procreazion de' figliuoli, e della scelta de' magistrati, sapendo quanto questa materia fosse delicata, e qual sarebbe la difficoltà dell'esecuzione, purchè si eseguisse la cosa come dev'essere. Se allora non ne avessi detto nulla, sarei obbligato presentemente a parlarne. Ma giacchè ho trattato di ciò che risguarda le mogli e i figliuoli, ora ripiglierò e tratterò pienamente di ciò che risguarda l'articolo de' magistrati. Abbiamo detto, se vi sovviene, che dovevano mostrare un gran zelo per il ben pubblico; che toccava a noi di sperimentar questo zelo co' piaceri e col dolore, di modo che nè i travagli, nè il timore, nè alcun'altra situazion critica facesse loro perder di

vista questa massima; che conveniva ributtar colui che avesse ceduto a queste prove, scegliere per governatore e giudice colui che ne fosse uscito così puro come l'oro ch'è passato per il fuoco, e colmarlo di distinzioni e di onori in tutta la vita e dopo la sua morte (1). Non ne abbiamo detto di più per allora, nascondendo e passando sotto silenzio tutto il restante, per timore d'impegnarci nell'imbarazzo in cui siamo al presente. Adim. Dite il vero: me ne ricordo. Socr. Temeva allora, o mio caro amico, di dire quel che finalmente ho deliberato di dichiarare: or che il passo è superato, diciamo che di que'nostri guardiani che saranno i più vigilanti conviene fare altrettanti filosofi. Adim. Diciamolo arditamente.

Socr. Osservate, di grazia, quanto picciolo ne sarà il numero; imperciocchè di raro succede che le qualità che devono secondo noi entrar nel lor carattere, si trovino ragunate in un solo; ma d'ordinario esse sono spartite in molti. Adim. Come l'intendete voi? Socr. Sapete già che coloro i quali hanno della facilità d'imparare e di ritenere, e che sono d'uno spirito vivo e penetrante, non hanno comunemente quella nobiltà di sentimenti, quella grandezza d'anima, che gl'impegni a vivere in una maniera saggia, pacifica e soda; ma che lasciandosi condurre dove la vivacità li trasporta, non hanno in se stessi nulla di stabile nè di sicuro. Adim. Avete ragione. Socr. Che al contrario gli uomini d'un carattere sodo, incapace di cambiamento, della fedeltà de'quali si può far capitale, e che in guerra dispregiano i maggiori pericoli, non hanno d'ordinario molta disposizione per le scienze, perchè hanno lo spirito pesante, poco arrendevole, e stupido per dir così; i quali sbadigliano e s'addormentano tostochè vogliono applicarsi a qualche studio serio. Adim. Questo è vero. Socr. Abbiamo detto però che i nostri magistrati doveano avere lo spirito vivo e il carattere costante; che senza di ciò nè conveniva prendersi tanta cura per dar loro un'educazion perfetta, nè innalzarli agli onori e alle prime dignità. Adim. Avevamo gran fondamento di dirlo. Socr. Concepite presentemente che tali caratteri debbano esser rari? Adim. Senza dubbio.

Socr. Diciamo adunque adesso quel che poco fa abbiamo omesso, che oltre la prova delle fatiche, de'pericoli e de'piaceri per

(1) Lib. III.

cui si faran passare, conviene esercitarli in un gran numero di scienze, a fine di vedere se il loro spirito è capace di sostenere le più sublimi cognizioni, o se, come succede all'anime vili nelle imprese difficili, la difficoltà farà perdere ad essi il coraggio. Adim. È ben fatto di metterli a questa prova; ma quali sono queste cognizioni sublimi di cui voi parlate? Socr. Vi ricordate senza dubbio che dopo aver distinte tre parti nell'anima, quella distinzione ci ha servito per spiegare la natura della giustizia, della temperanza, della fortezza e della prudenza. Adim. Se non me ne ricordassi, non meriterei d'intendere quel che vi resta da dire. Socr. Vi ricordate pure quel ch'abbiamo detto avanti? Adim. Che cosa? Socr. Che si potea avere di queste virtù una cognizione più esatta e più intera, ma che bisognava fare un troppo lungo giro per arrivarvi; che noi potevamo conoscerle per una strada che meno ci allontanerebbe dal cammino che abbiamo già fatto (1): e parve che voi ne foste contento. In conseguenza abbiamo trattata questa materia con un po' meno di esattezza, per quanto sembrami, di quel che si sarebbe potuto fare: ora tocca a voi dire se siete stato soddisfatto. Adim. Per me sono stato soddisfatto, e parvemi che gli altri pure lo fossero. Socr. Ma, o mio caro amico, in argomenti di questa importanza, ogni misura a cui manchi qualche cosa non è mai sufficiente; perchè nulla d'imperfetto non è la giusta misura di qualsivoglia cosa: con tutto ciò è molto ordinario ad alcune persone di credere che si può fermarsi di qua del termine, e che non è bisogno di spingere più lungi le sue ricerche. Adim. Questo è un difetto comune a moltissimi, ed ha la sua sorgente nella pigrizia del loro spirito. Socr. Ma altresì se vi è qualche occasione in cui debbasi guardarsene, è appunto allor quando si tratta di provvedere al mantenimento della società civile e delle leggi. Adim. Senza dubbio.

Socr. Bisogna adunque che colui che noi formiamo faccia questo gran giro di cui si tratta, e ch'eserciti lo spirito almeno altrettanto che il corpo; oppure mai giungerà, come noi lo pretendiamo, al più alto grado di quella scienza sublime in cui gli appartiene più che ad ogn'altro d'essere istruito. Adim. Che dunque? Evvi qualche cognizion più sublime di quella della giustizia e dell'altre virtù di cui abbiam parlato? Socr. Senza

(1) Lib. IV.

dubbio; ed aggiungo che in risguardo ancora a quelle virtù, il leggiero abbozzo ch'abbiamo dato non gli basta, e che non deve trascurare di formarsene il più compito quadro. Non sarebbe una cosa ridicola ch'egli mettesse tutto in opera per avere la cognizione la più pura e la più esatta di mille altre cose che sono di poca conseguenza, e che non impiegasse le maggiori attenzioni per ben conoscere le più importanti? Adim. Questa riflessione è sensatissima; ma credete voi che vi sarà permesso di andare innanzi, senza domandarvi qual sia questa scienza superiore a tutte l'altre e qual sia il suo oggetto? Socr. Io non lo credo: domandatemelo adunque; voi ne avete tuttavia sentito a parlare più d'una volta: ma o non vi fate riflessione, oppure, quel che mi sembra più verisimile, non cercate altro che imbarazzarmi con nuove domande.

M'avete spesso sentito a dire che l'idea (1) del buono era l'oggetto della più sublime tra le cognizioni, e che la giustizia e l'altre virtù toglievano in prestito da questa idea la lor bontà ed utilità. Sapete benissimo che questo presso a poco è quello che son per dire: oltre a ciò, che noi non la conosciamo che imperfettamente, e che se non la conosciamo non ci servirà a nulla il saper tutto il resto: parimenti che la possessione d'ogni altra cosa ci è inutile senza la possession del bene. Credete voi in fatti che sia vantaggioso di possedere qualsivoglia cosa s'ella non è buona; o di conoscer tutto, eccettuato il bello e il buono? Adim. No certamente, io non lo credo. Socr. Senza dubbio voi non ignorate che la maggior parte fa consistere il bene nel piacere, ed altri meno rozzi nella cognizione. Adim. Lo so. Socr. Sapete pure, o mio caro amico, che coloro i quali sono di quest'ultimo sentimento, sono imbarazzati a spiegare cosa sia questa cognizione, e che alla fine sono ridotti a dire ch'è la cognizione del bene. Adim. Si; e questa cosa è assai piacevole. Socr. Senza dubbio: è una cosa piacevole per parte loro di rimproverarci la nostra ignoranza in risguardo al bene, e di parlarcene in seguito come se noi lo conoscessimo. Dicono ch'è

(1) Idea ed essenza sono sinonimi nel linguaggio di Platone. Laonde per l'idea del buono egli non intende già quell'immagine astratta ed intellettuale che noi formiamo; ma la natura e l'essenza del buono o del supremo bene. Si vedrà nel seguito di questo pezzo sublime, che si tratta di Dio; che la ragione umana non potea innalzarsi a una cognizione più alta e più pura della divinità; e finalmente che Socrate la fa il termine e lo scopo di tutte le cognizioni filosofiche.

la cognizione del bene, come se dovessimo intenderli allorchè avranno pronunciato la parola di *bene*. Adim. Questo è verissimo. Socr. Ma quelli che definiscono l'idea del bene per quella del piacere, sono forse in un errore minor degli altri? Non sono poi costretti di confessare che vi sono de' piaceri cattivi? Adim. Sì. Socr. E in conseguenza di confessare che le cose medesime sono buone e cattive? Adim. Sì.

Socr. È dunque evidente che questa materia è soggetta a un gran numero di difficoltà considerabili. Adim. Io pur l'accordo. Socr. È forse meno evidente che trattandosi del bello e dell'onesto molti si terranno alle semplici apparenze prive della realità nelle loro opinioni, nelle loro azioni e nelle lor possessioni; ma che allor quando si tratta del bene, le apparenze non appagano alcuno, che si cerca qualche cosa di reale, e che si ha poco travaglio per le opinioni e pregiudizii altrui? Adim. Questo è certo. Socr. Or questo bene, di cui ogni anima brama ardentemente la fruizione, in vista del quale essa fa ogni cosa, ch' ella non conosce che per congettura, sempre nell' incertezza e nell' impotenza di definir giustamente cosa esso sia, o almeno di seguire in pratica un giudizio sicuro e fermo a questo riguardo, come ella fa in riguardo all'altre cose, il che la priva de' vantaggi che potrebbe ritrarre da tutto il restante: questo bene sì grande e sì prezioso conviene forse che la più sana parte dello stato, quella a cui dobbiamo confidare ogni cosa, non lo conosca meglio del comun degli uomini? Adim. No per certo. Socr. Penso in fatti che la possessione di quel ch'è bello e giusto sia poca cosa per un magistrato, se ignora in che sia buono: supposto però che si possa conoscere il bello e il giusto senza conoscere il buono; imperciocchè m'immagino che senza di ciò sia impossibile di avere una cognizione esatta di qualsivoglia altra cosa. Adim. Avete ragione. Socr. La nostra repubblica sarà adunque ben governata, se avrà per capo un uomo che unisca la cognizion del bene a quella del bello e del giusto? Adim. La cosa dev' esser così. Ma voi, o Socrate, in che fate consistere il bene? nella scienza, nel piacere, o in qualche altra cosa? Socr. Voi siete bello: veggo da molto tempo che non volete attenervi a quel che han detto gli altri. Adim. Questa cosa non mi pare ragionevole, o mio caro Socrate, che un uomo come voi, che ha meditato in tutta la sua vita sopra questa materia, possa dire qual sia stato il sentimento degli altri e non

possa dire il suo. Socr. Benissimo: ma sembravi forse più ragionevole che un uomo parli di ciò che non sa come se lo sapesse? Adim. No; ma può proporre come una congettura quel ch'egli crede probabile. Socr. E che! non sentite il ridicolo di tutti questi sistemi che non sono fondati sopra alcun principio certo? I migliori non sono essi pieni d'oscurità? I loro inventori, che forse hanno trovata la verità, ma che non possono renderne ragione, non rassomigliano a' ciechi che senza saperlo seguono il dritto cammino? Adim. Sì. Socr. Volete adunque udir da me un sistema informe, oscuro e mal digerito, intanto che altri ve n'offeriscono diversi chiari e magnifici?

In nome degli Dei, o Socrate, ripigliò Glaucone, non vi fermate là come se foste già arrivato al termine: saremo contenti se ci spiegherete la natura del bene, come ci avete spiegata quella della giustizia, della temperanza e dell'altre virtù. Socr. Io non domanderei di più per me medesimo; ma temo assai che ciò superi le mie forze, e che ingegnandomi di soddisfarvi, non mi diporti in modo di tirarmi addosso le beffe per parte vostra. Comunque sia la cosa, o miei cari amici, lasciamo per questa volta la ricerca del bene come egli è in se stesso: questa ricerca ci condurrebbe troppo lungi; e durerei fatica a spiegarvi la sua natura come la concepisco, seguendo la strada che abbiamo presa. Se vi aggrada, io voglio trattenervi in una produzion del bene, che gli è affatto simile; se no, passiamo ad altre cose. Glauc. No; parlateci del figliuolo, ci ragionerete un'altra volta del padre: questo è un debito che noi esigeremo a suo tempo. Socr. Vorrei poter un giorno pagarlo, e che voi medesimi foste in istato di riceverlo, in vece del semplice frutto (1) del debito come oggi lo ricevete. Adunque ricevete questo frutto, questa produzione del bene; guardate tuttavia che non v'inganni senza volerlo, pagandovi con falsa moneta. Glauc. Ci guarderemo più che potremo; laonde spiegatevi con franchezza.

Socr. Non lo farò se non dopo avervi rammemorato quel che abbiamo detto più sopra in questo trattenimento e in molti altri incontri, e avervelo fatto accordare. Glauc. Di che parlate? Socr. Che vi sono molte cose belle e molte cose buone; che

(1) Vi è nel greco un piacevole equivoco sopra la parola τοκος, che significa egualmente un figliuolo, una produzione, e l'interesse e il frutto d'un debito.

tutto dì lo diciamo e l'assicuriamo di ciascuna cosa in particolare. Glauc. Questo è vero. Socr. Di più, che vi è un bello e un buono ideale, vale a dire che noi comprendiamo tutte queste bellezze e queste bontà particolari sotto un' idea semplice ed unica del bello, del buono, e così del restante. Che noi diciamo delle cose belle o buone, ch' esse cadono sotto i sensi e non si veggono dagli occhi dello spirito; e dell'idee del bello e del buono, ch'esse sono l'oggetto dell' intelletto e non de' sensi. Glauc. Io son d'accordo. Socr. Per qual senso scorgiamo noi gli oggetti visibili? Glauc. Per la vista. Socr. Sentiamo i suoni per l' udito, e per gli altri sensi tutte l' altre cose sensibili: non è così? Glauc. Senza dubbio. Socr. Avete voi notato quanto più abbia speso l'artefice de' nostri sensi per l'organo della vista, che per quelli degli altri sensi? Glauc. No. Socr. Or bene! osservatelo adunque. L' udito e la voce hanno forse bisogno d' una terza cosa, l' uno per udire, l' altra per esser udita, di modo che se questa cosa venga a mancare, l'udito non ascolterà più e la voce non sarà più ascoltata? Glauc. No certamente. Socr. Io credo che la maggior parte degli altri sensi, per non dir tutti, non abbiano bisogno d'alcuna cosa simile. Potreste nominarne un solo? Glauc. No. Socr. Ma in risguardo alla vista, concepite voi ch' essa non possa scorgere l' oggetto visibile senza il soccorso d'una terza cosa? Glauc. Che volete dire? Socr. Voglio dire che ancorchè gli occhi sieno ben disposti, che si applichino al loro uso, e che l' oggetto sia colorato, con tutto ciò se non interviene una terza cosa destinata a produr questo effetto, gli occhi nulla vedranno e i colori saranno invisibili. Glauc. Qual è questa cosa? Socr. È quel che voi chiamate la luce. Glauc. Voi avete ragione.

Socr. Il senso della vista ha dunque un gran vantaggio sopra gli altri, e il legame che l' unisce agli oggetti visibili è d'un grandissimo pregio, quando non si dica che la luce è qualche cosa degna di disprezzo. Glauc. Vi manca molto perchè sia tale. Socr. Di tutti gli Dei che sono in cielo, qual è quegli la luce del quale disponga meglio gli occhi a vedere e gli oggetti ad esser veduti? Glauc. Secondo me, siccome secondo voi e tutti, questi è il Sole. Socr. Osservate se la relazione della vista a questo Dio non sia tale come or dirò. Glauc. Come? Socr. La vista, come pure la parte in cui ella si forma, e che si chiama l'occhio, non è già il sole. Glauc. No. Socr. Ma tra

tutti gli organi de'nostri sensi l'occhio è, come io credo, quello che più rassomiglia a quest'astro. Glauc. Non v'è contraddizione. Socr. La facoltà che ha di vedere, non è forse dal sole ch'egli la prende in prestito, e che distilla, per così dire, fino a lui? Glauc. Sì. Socr. Parimenti il sole, quantunque egli non sia la vista, non n'è forse il principio e l'oggetto ancora? Glauc. Questo è vero.

Socr. Sappiate adunque che quando io parlava della produzion del bene, avea in vista il sole. Il figliuolo ha una perfetta analogia con suo padre. L'uno è nel luogo visibile rispetto alla vista e agli oggetti ch'ella scorge, quel che l'altro è nel luogo ideale relativamente all'intelligenza e agli enti intelligibili (1). Glauc. Come? Vi prego di spiegarmi il vostro pensiero. Socr. Sapete che quando si girano gli occhi verso gli oggetti che non sono illuminati dal sole, ma dagli astri della notte, si prova fatica a discernerli, si è quasi cieco, e la vista non è chiara. Glauc. La cosa è così. Socr. Ma che quando si rimirano gli oggetti illuminati dal sole, si veggono distintamente, e la vista è chiarissima. Glauc. Senza dubbio. Socr. Comprendete che passa la stessa cosa in risguardo all'anima. Quando ella fissa i suoi sguardi sopra oggetti illuminati dalla verità e dall'essere, li

(1) Tutto questo pezzo sino alla fine del libro è uno de' più belli e de' più importanti che si possano leggere in Platone. Il sistema de'due mondi, l'uno visibile e l'altro ideale, contiene la chiave di tutta la sua metafisica. Sarà ben fatto d'esporlo qui in poche parole. Dio o l'idea del buono ha fatto due mondi, l'uno sul modello dell'altro. Il primo contiene l'essenze, che sono une ciascuna nella sua specie, immutabili, e di più gli esemplari di tutto ciò ch'esiste nel secondo. Gli enti materiali, secondo Platone, non sono veri enti, perchè essendo soggetti alla generazione e alla corruzione, nascono, crescono, s'alterano e periscono. Il nome d'ente non conviene propriamente che all'idee o essenze. Ve ne sono di due sorte. L'une pure, il concepimento delle quali è senza alcuna mescolanza d'immagine. Tali sono l'idea del buono, del giusto, del bello ec. L'altre miste, nel concepimento delle quali entra necessariamente un'immagine, come l'idea o l'essenza del triangolo, del cerchio, ec. Vi sono altresì due sorte d'enti materiali: i corpi, e le immagini o l'ombre di questi corpi. A queste quattro specie differenti d'oggetti corrispondono quattro specie di cognizione. Platone chiama *intelligenza*, νοησις, la cognizione dell'idee pure; *cognizione ragionata*, διανοια, quella dell'idee miste; *fede*, πιστις, la cognizione de'corpi e di tutto ciò che appartiene a'corpi; finalmente *congettura*, εικασια, la cognizione delle immagini o dell'ombre de'corpi. Le due prime sorte di cognizioni sono comprese sotto il nome di *scienza*, le due ultime sotto quello d'*opinione*. Questo serve per far intendere ciò che si è detto nel fine del libro quinto intorno alla differenza del *filosofo*, vale a dire dell'amator della sapienza o della scienza, e del *filodosso*, cioè dell'amator dell'opinione.

vede chiaramente, li conosce, ed ha quel che appellasi *l'intelligenza*. Ma quando ella getta gli occhi sopra oggetti inviluppati di tenebre, vale a dire sopra ciò che nasce e perisce, la sua vista si debilita e si oscura, non ha altro che dubbi ed opinioni che sempre cambiano: in una parola, sembra affatto priva d'intelligenza. Glauc. Questo è come voi dite. Socr. Tenete adunque per certo che ciò che sparge sopra quello che conosciamo la luce della verità, ciò che dà all'anima la facoltà di conoscere, è l'idea del bene; e ch'essa è il principio della scienza e del vero conosciuto dall'intelletto. Per quanto belle sieno la scienza e la verità, potete assicurarvi senza timore di prendere abbaglio, che l'idea del bene le sorpassa in bellezza. E siccome nel luogo visibile si può dire che la luce e la vista hanno qualche rassomiglianza col sole, ma è falso il dire ch'esse sieno il sole; così nel luogo intelligibile la scienza e la verità si possono risguardare come immagini del bene, ma si errerebbe prendendo l'una o l'altra per il bene medesimo, la natura del quale è d'un pregio infinitamente più nobile. Glauc. La sua bellezza dev'essere superiore ad ogni espressione, poichè essendo la sorgente della scienza e della verità, è più bello ch'esse. In conseguenza non avete riguardo di dire che questo sia il piacere. Socr. Dio mi guardi. Ma considerate ancor più la sua immagine in questa maniera. Glauc. Come? Socr. Voi pensate senza dubbio com'io, che il sole non renda solamente visibili le cose di quaggiù, ma che dia ancor ad esse l'origine, l'accrescimento e l'alimento, senza ch'egli sia nulla di tutto questo. Glauc. Come mai potrebbe esserlo? Socr. Pensate altresì che gli enti intelligibili non hanno solamente dal bene la loro intelligibilità, ma ancora il loro essere e la loro essenza; quantunque il bene egli medesimo non sia essenza (1), ma qualche cosa di più assai dell'essenza in dignità e in possanza.

Grande Apollo, gridò Glaucon ridendo, qual esagerazione! Ed io ripigliai: Voi ne siete la causa. Perchè mi obbligate a dirvi il mio pensiero sopra questo soggetto? Glauc. Non vi fermate qua, di grazia; ma terminate il paragone del bene col sole, se vi manca ancor qualche cosa. Socr. Veramente vi mancano

(1) L'essenza del bene o del buono, cioè Iddio, non è un'essenza alla maniera dell'altre essenze; poichè nel sentimento di Platone l'altre essenze hanno il lor essere da quella, che non deve il suo essere che alla necessità di sua natura.

ancor molte cose. Glauc. Un'altra volta ancora vi scongiuro di non tralasciar niente. Socr. Adoprerò per ciò ogni sforzo; ma questo non impedirà che molte osservazioni di rassomiglianza non mi scappino contro mia voglia. Glauc. Non ne bramo di più. Socr. Immaginatevi adunque che questi sono due re, l'uno del mondo e degli enti intelligibili, l'altro del mondo visibile: non dico *del cielo*, per paura che voi non crediate che all'occasione di questa parola io voglia fare un equivoco (1). Avete in conseguenza due spezie d'enti, gli uni visibili e gli altri intelligibili. Glauc. Benissimo. Socr. Per ciò, supponendo che vi abbia data una linea tagliata in due parti eguali, tagliate ancora in due egualmente ciascuna parte, vale a dire la spezie visibile e la spezie intelligibile, ed avrete da una parte l'evidenza e dall'altra l'oscurità. Una delle sezioni della spezie visibile vi darà le immagini. Per queste intendo primieramente l'ombre; in seguito i fantasmi rappresentati nell'acque e su la superficie de'corpi densi, politi e trasparenti. Voi comprendete il mio pensiero. Glauc. Si. Socr. L'altra sezione vi darà gli oggetti che queste immagini rappresentano, voglio dire gli animali, le piante e tutte l'opere della natura e dell'arte. Glauc. Concepisco ancor questo. Socr. Sareste voi di parere, che considerando queste cose dalla parte della verità o della falsità, si facesse questa proporzione: le apparenze sono alle cose rappresentate dalle medesime, quel che gli oggetti che non si conoscono se non per l'opinione sono a quelli di cui si può avere una vera intelligenza? Glauc. Io vi acconsento.

Socr. Veggiamo ora come convenga dividere la spezie intelligibile. Glauc. Come? Socr. In modo che una parte di questa divisione rinchiuda le immagini intellettuali, che obbligano l'anima, allorchè se ne serve, di procedere nelle sue ricerche col partire da certe supposizioni, non per risalire al principio, ma per discendere alle conchiusioni le più lontane; e che l'altra parte ci dia l'idee pure, per mezzo delle quali l'anima, senza il soccorso d'alcuna immagine, partendo da una supposizione, risalga col raziocinio fino ad un principio indipendente da ogni

(1) La parola *cielo* può prendersi e si prende effettivamente in due sensi da Platone, ora per il ciel fisico, ed ora per il luogo ideale: come allor quando egli dice che vi è nel cielo un esemplare perfetto della sua repubblica. Questo luogo ideale non è qualche cosa d'immaginario; ma è l'immensità stessa di Dio, e vi è qualche apparenza che Platone l'intendesse così.

supposizione. Glauc. Non comprendo bene quel ch'ora avete detto. Socr. Lo comprenderete or ora, e tutto ciò sarà messo in chiaro dalle cose seguenti. Voi non ignorate, come io penso, che i geometri e gli aritmetici suppongono due sorte di numeri, l'uno pari e l'altro impari, differenti figure, tre spezie d'angoli, e così del restante, conformemente al loro metodo; che risguardando in seguito queste supposizioni come altrettanti principii certi ed evidenti, de' quali non si degnano di render ragione nè a se stessi nè agli altri, partono da queste ipotesi, e per una catena non interrotta, discendono di proposizione in proposizione, fino a quella che aveano disegno di dimostrare. Glauc. Questo io lo so. Socr. Sapete altresì che si servono per ciò di figure visibili, e che ad esse applicano i lor raziocinii, quantunque ad esse non pensino, ma ad altre figure da queste rappresentate. Per esempio, non è nè il quadrato nè la sua diagonale com'è su la carta, ch'essi hanno in vista; ma il quadrato tal quale è in se medesimo con la sua diagonale. Dico altrettanto dell'altre figure, o piane o solide, che fanno un'ombra, e che si dipingono nell'acque. I geometri le impiegano come altrettante immagini che servono ad essi per conoscere le vere figure, le quali non si possono cogliere che col pensiero. Glauc. Voi dite il vero. Socr. Eccovi la prima classe delle spezie intelligibili. L'anima per arrivar a conoscerle è costretta a servirsi di supposizioni, non per giungere fino a un primo principio, perchè essa non può risalire di là delle supposizioni che ha fatte; ma impiegando le immagini terrestri e sensibili ch'essa non conosce per altra via che per l'opinione, e supponendo che per lei sieno chiare ed evidenti, se ne aiuta nella cognizione delle vere figure. Glauc. Concepisco che il metodo di cui parlate sia quello della geometria e dell'altre scienze di questa natura.

Socr. Concepite ora quel ch'io intenda per la seconda classe di spezie intelligibili. Queste son quelle che l'anima acquista immediatamente per la via del raziocinio, facendo alcune ipotesi ch'ella non risguarda come principii, ma come semplici supposizioni, che le servono di gradi e come d'appoggi per innalzarsi fino a un primo principio indipendente da ogni supposizione. Essa prende questo principio, ed attaccandosi a tutte le conchiusioni che ne dipendono, discende di là fino all'ultima conchiusione, non mai sostenendosi su cosa alcuna sensibile, ed appoggiandosi sempre su l'idee pure, per le quali la sua dimo-

strazione incomincia, procede e si termina. Glauc. Comprendo un poco, ma non ancora sufficientemente. Questa materia sembrami assai astratta. Parmi con tutto ciò che vostro scopo sia di provare che la cognizione che acquistasi degli enti puramente intelligibili per via della dialettica, sia più chiara di quella che si acquista per mezzo dell'arti a cui certe supposizioni servono di principii. È vero che coloro i quali seguono il metodo di quest' arti, sono obbligati a servirsi del raziocinio e non de' sensi, per giunger a conoscere quello che cercano; ma come i loro raziocinii appoggiano sopra alcune supposizioni, e non rimontano mai fino a un principio, perciò giudicate che non abbiano quella pura intelligenza degli oggetti del loro studio, che avrebbero se le loro dimostrazioni fossero appoggiate sopra un principio. Voi chiamate, per quanto sembrami, cognizione (1) ragionata quella che si acquista per mezzo della geometria e dell' altre arti simili, e le date il mezzo tra l'opinione e la pura intelligenza. Socr. Voi avete benissimo compreso il mio pensiero. Applicate ora a queste quattro classi d'oggetti sensibili e intelligibili, quattro differenti affezioni dell'anima. Mettete nel più alto grado la pura intelligenza, nel secondo la cognizione ragionata, nel terzo la fede (2), nel quarto la congettura: e date a ciascuna di queste maniere di conoscere più o meno di evidenza, secondo che i loro oggetti partecipano più o meno della verità. Glauc. Intendo. Sono d' accordo di tutto quel che voi dite, e le metto ciascuna secondo l' ordine assegnato.

(1) Non potei immaginarmi altra espressione per significare quel che Platone intende per διανοια, vale a dire una cognizione la di cui certezza è superiore alla sola evidenza del raziocinio e non all' evidenza del principio che serve di base al raziocinio. Questa è la differenza che Platone mette tra la certezza geometrica e la certezza della dialettica o della metafisica. Tutte le dimostrazioni de' geometri sono fondate sopra certe supposizioni o domande che conviene far buone ad essi: per esempio, domandano che si permetta loro di considerare il punto senza estensione, la linea senza larghezza, la superficie senza profondità; ma non dimostrano mai che la cosa possa esser così: anzi si burlerebbero di chiunque domandasse ad essi la ragione di queste supposizioni. All'opposto non v' è buon raziocinio metafisico che non rimonti a un primo principio evidente per se medesimo, e che non si può risguardare come una supposizione che viene accordata, ma come un assioma di cui ciascuno è costretto a convenire.

(2) La fede è la cognizione che noi abbiamo delle cose per la testimonianza de'sensi o per quella degli uomini. E quantunque in certi casi questa cognizione abbia un grado di certezza sì grande quanto l'altra, ha tuttavia sempre qualche oscurità, perchè essa ci istruisce soltanto dell' esistenza delle cose e non della loro essenza.

LIBRO SETTIMO

ARGOMENTO.

Platone suppone l'esistenza d'una *caverna*, dove una moltitudine d'uomini vivon rinchiusi dalla loro infanzia; e questi uomini sono carichi di catene, in guisa che non possono nè alzarsi, nè camminare, nè volger la testa. Dietro a loro splende la luce, di cui non hanno altro che i riflessi, e dinnanzi a loro passano ombre che prendono per esseri reali. La *caverna* è il globo in cui viviamo; le catene onde son carichi gli uomini sono le nostre passioni e i nostri pregiudizii; le ombre che passano siamo noi, è la figura del mondo che prendiamo per una realità. In fatti l'uomo imprigionato ne' suoi sensi altro non è che un vano fantasma, è come se non esistesse. Colui soltanto esiste, che dopo lunghi e penosi sforzi è giunto a spezzare le sue catene e ad uscire dall' antro tenebroso. Quivi, in faccia alla luce, l'anima sua apparisce, egli cessa d'essere un'ombra, diviene immortale innalzandosi infino a Dio. Tal è la sublime allegoria che ha meritato l'ammirazione de' secoli e che meriterà quella della posterità. Non solo domina il settimo libro, ma si ritrova in tutto il rimanente dell' opera. Essa si traduce a questo modo: il mondo visibile non può spiegarsi che mediante la contemplazione del mondo invisibile; nulla è vero senza Iddio. Da questo pensiero vedete venir fuori i tipi di Platone ed il suo sistema di educazione intellettuale. Niuno sarà degno di comandare agli uomini se non è uscito dalla caverna e se non ha penetrato nel mondo delle essenze e della verità. Niuno reggerà bene gli affari umani, se non ha la contemplazione delle cose divine: la teorica del bello ideale diviene la pratica delle anime elette. Posti questi principii, Platone indica partitamente lo studio che debbono fare i magistrati della repubblica, cioè i filosofi. Essi debbon conoscere la geometria, l'astronomia, la fisica, tutte le scienze umane, non solo per farne delle applicazioni ai nostri bisogni materiali, ma per isvilupparne le più ideali teoriche. Bisogna che la geometria, collo svelarci l'ordine dell' universo, c' innalzi fino alla fonte di quest'ordine. A questo modo il mondo materiale sarà la strada del mondo intellettuale. Questi studii intellettuali del magistrato, ai quali si uniscono degli studii pratici, dureranno fino all'età di cinquant'anni, epoca della vita in cui l'uomo non è tanto vecchio da desiderare il riposo, ma in cui non è più tanto giovane da essere ambizioso. Allora solo gli si affiderà il maneggio degli affari, e sarà degno di comandare, poichè avrà adoperato tutto quel tempo ad innalzarsi fino alla fonte del bello, del buono, del giusto, ch' è Iddio.

Socr. Rappresentatevi ora lo stato della natura umana in risguardo alla scienza e all'ignoranza a norma del quadro allegorico che son per farvi. Immaginatevi un antro sotterraneo, ch'

abbia in tutta la sua lunghezza un'apertura la quale dia un libero ingresso alla luce, e in questo antro vi sieno uomini incatenati sin dall'infanzia, di modo che non possano cambiar luogo nè girar la testa a motivo delle catene che soggettano ad essi le gambe e il collo, ma solamente veder gli oggetti che hanno in faccia. Dietro ad essi in una certa distanza e ad una certa altezza siavi un fuoco, lo splendor del quale illumini la caverna, e tra questo fuoco e que'prigionieri siavi una strada scoscesa. Presso a questa strada immaginatevi un muro simile a que' tramezzi che i cerretani mettono tra di loro e gli spettatori per occultare il giuoco e gli ordigni segreti delle curiosità che ad essi mostrano. Glauc. Io mi rappresento tutto questo. Socr. Figuratevi degli uomini che passino presso a questo muro, e che portino mobili d'ogni spezie, figure d'uomini e di animali fatte di legno o di pietra, di modo che tutto ciò apparisca al di sopra del muro. Tra coloro che le portano, alcuni discorreranno assieme, e gli altri passeranno senza dir nulla. Glauc. Questo è un quadro ben singolare, e prigionieri d'una sorte assai strana!

Socr. Essi ci rassomigliano con tutta esattezza. E prima di tutto, credete voi che vedranno altra cosa di se medesimi e di coloro che sono ai lor fianchi, se non che l'ombre che vanno a dipingersi dirimpetto ad essi nel fondo della caverna? Glauc. Cosa potrebbero veder di più, mentre fin dalla loro nascita sono costretti di tener sempre la testa immobile? Socr. Veggono parimenti altra cosa che l'ombre degli oggetti che passano dietro ad essi? Glauc. No. Socr. Se potessero conversare insieme, non converrebbero tra di loro di dare all'ombre che veggono i nomi delle cose medesime? Glauc. Non si può contraddire. Socr. E se vi fosse nel fondo della lor prigione un eco che ripetesse le parole de'passeggieri, non s'immaginerebbero che que'suoni sono formati dall'ombre che hanno dinnanzi agli occhi? Glauc. Sì. Socr. Parimenti crederebbero che non vi fosse altra cosa reale se non che l'ombre di que' mobili d'ogni spezie. Glauc. Senza dubbio.

Socr. Considerate adesso quel che deve naturalmente succedere ad essi quando verranno liberati da'loro ferri e guariti dalla loro ignoranza. Che si distacchi uno di que'prigionieri; che sul fatto si sforzi di levarsi, di girar la testa, di camminare, e di risguardar fissamente lo splendore del fuoco; egli non farà tutto

questo che con un tormento infinito, la luce gli ferirà gli occhi, l'abbagliamento che gli cagionerà lo impedirà di discernere gli oggetti de' quali prima vedeva l'ombre. Che credete voi ch'egli risponderebbe a chi gli dicesse che fino allora non ha veduto altro che fantasmi, che presentemente ha dinanzi agli occhi oggetti più reali e che più si accostano alla verità? Se in seguito gli si mostrassero a dito le cose a misura ch'esse si presentassero, e fosse obbligato a forza di domande a dire il suo parere, non sarebbe messo in un grande imbarazzo, e non si persuaderebbe che ciò ch'egli vedeva avanti era più reale di quel che gli si mostra? Glauc. Senza comparazione. Socr. E se venisse costretto a risguardare il fuoco di cui ho parlato, non avrebbe egli male agli occhi? Non rivolgerebbe i suoi sguardi per fissarli sopra quell'ombre ch'egli mira senz'alcun sforzo? Non giudicherebbe ch'esse sono più schiette e distinte di tutto ciò che gli si fa vedere? Glauc. Sicuramente. Socr. Di là se fosse strascinato a forza per un sentiero aspro e scosceso senza dargli posa, fin tanto che potesse vedere la luce del sole, qual supplizio per lui di essere strascinato in tal modo! In qual furor monterebbe! E quando fosse arrivato a ciel sereno, con gli occhi abbagliati dal suo splendore, potrebbe egli veder nulla di quella moltitudine d'oggetti che il comun degli uomini prende per enti reali? Glauc. Da prima non potrebbe. Socr. Gli converrebbe del tempo senza dubbio per accostumarvisi. Quello ch'egli discernerebbe più facilmente sarebbero in primo luogo l'ombre, di poi le immagini degli uomini e degli altri oggetti dipinte nell'acque, e finalmente gli oggetti stessi. Di là porterebbe i suoi sguardi verso il cielo, la vista del quale egli sosterrebbe più agevolmente di notte allo splendor della luna e delle stelle, che in pieno giorno alla luce del sole. Glauc. Non v'è dubbio. Socr. Alla fine sarebbe in istato non solamente di vedere l'immagine del sole o nell'acque o in qualche altra parte fuor del suo sito, ma di fissarlo e di contemplarlo in se medesimo nel suo vero luogo. Glauc. Sì. Socr. Dopo di ciò ragionando sopra la natura di quest'astro, comprenderebbe ch'egli è quello che regola le stagioni ed il corso degli anni, che governa tutto nel mondo visibile, e ch'è in qualche guisa la cagione di tutto ciò che veggiamo. Glauc. È cosa evidente che a grado a grado egli verrebbe a fare queste riflessioni.

Socr. Se venisse allora a ricordarsi il suo primo soggiorno,

l'idea ch'ivi si ha della sapienza, e i suoi compagni di schiavitù, non si rallegrerebbe egli del suo cambiamento, e non avrebbe compassione della loro infelicità? Glauc. Sicuramente. Socr. Credete voi che sarebbe ancora geloso degli onori, delle lodi e de' premi che ivi si davano a colui che più prontamente ravvisava l'ombre nel lor passaggio, che più sicuramente si ricordava quelle che andavano innanzi, dopo o insieme, e che, da ciò che vedeva, era il più abile a congetturare quel che dovea seguire? o che porterebbe invidia alla condizion di coloro che in quella prigione erano i più possenti e i più onorati? Non preferirebbe egli, come Achille presso Omero, di passar la sua vita al servigio d'un povero agricoltore, e di soffrir tutto, piuttosto che di ripigliare il suo primiero stato e la sua prima maniera di pensare? Glauc. Non dubito che sarebbe disposto a soffrir tutto, piuttosto che vivere in tal modo. Socr. Fate ancora attenzione a questo. Se ritornasse di nuovo nella sua prigione per ripigliare il suo antico posto, in questo passaggio improvviso dal chiaro giorno all' oscurità non si troverebbe egli come immerso nelle più folte tenebre? Glauc. Si veramente. Socr. E se intanto che non distingue ancor nulla, e che i suoi occhi non sono ben rimessi, il che non potrebbe succedere che dopo un lunghissimo tempo, gli convenisse entrare in disputa con gli altri prigionieri sopra la natura di quell' ombre; non darebbe egli motivo di ridere agli altri, i quali direbbero di lui che passando alla region superiore ha perduto la vista, aggiungendo che sarebbe in essi una pazzia di voler uscire dal luogo ove sono, e che se alcuno deliberasse di volerli trar fuori e condurli all'alto, bisognerebbe prenderlo e farlo morire? Glauc. Non si mancherebbe di ucciderlo.

Socr. Ora, o mio caro Glaucone, applicate quest' immagine tutta intera a ciò ch'è stato detto più sopra. L'antro sotterraneo è questo mondo visibile: il fuoco che illuminalo è la luce del sole: quel passaggio a una region superiore e alla contemplazione degli oggetti che ivi sono, è l'elevazione dell'anima allo spazio intelligibile. Eccovi qual sia il mio pensiero, giacchè volete saperlo. Dio sa s'egli sia vero. In quanto a me la cosa sembrami tale come or dirò. Nel luogo il più elevato del mondo intellettuale vi è l'Idea del bene, che non si scorge che con molta pena e sforzo; ma che non si può conoscere senza conchiudere ch'ella sia la causa prima di tutto ciò che v'è di bello

e di buono nell' universo; che in questo mondo visibile essa produce la luce e l'astro che vi presiede; che nel mondo ideale essa medesima genera la verità e l' intelligenza; che conviene in conseguenza conoscerla, se si vuole condursi saggiamente nell'amministrazione degli affari tanto pubblici come particolari. Glauc. Io sono del vostro parere per quanto posso comprendere il vostro pensiero. Socr. Siate ancora del mio parere in ciò che son per aggiungere: che non vi è motivo di stupirsi che coloro i quali sono arrivati a questa sublime contemplazione, sdegnino di prender parte negli affari umani, e che le loro anime aspirino di continuo a fissar la lor dimora in quel luogo altissimo. La cosa dev'esser così, s'è conforme alla pittura allegorica che ho abbozzata. Glauc. Così dev'essere.

Socr. È forse ancor sorprendente che un uomo passando da questa contemplazion divina a quella de' miserabili oggetti che ci occupano, sia sconcertato e sembri degno di riso intanto ch' egli è ancora come sepolto in una notte profonda; e prima che abbia potuto addomesticarsi con le tenebre che lo circondano, sia sforzato a disputare nel foro o altrove sopra ombre e fantasmi di giustizia, e a spiegar la maniera in cui le concepisce dinanzi a persone che non hanno mai veduta la giustizia in se stessa? Glauc. In ciò nulla veggo di sorprendente. Socr. Un uomo sensato farebbe riflessione che la vista può essere intorbidata in due maniere e da due cause opposte, cioè per il passaggio dalla luce all'oscurità, o per quello dall' oscurità alla luce: ed applicando agli occhi dell'anima quel che succede agli occhi del corpo, allorchè la vedesse intorbidata e imbarazzata a discernere certi oggetti, in vece di ridere senza ragione del suo imbarazzo, esaminerebbe se ciò le avviene perchè essa passa da uno stato più luminoso alle tenebre dell'ignoranza, o se passando dall'ignoranza a una luce più pura, è abbagliata dal suo troppo gran splendore. In questo secondo caso si congratulerebbe seco lei del suo felice cangiamento; nel primo, compiangerebbe la sua disgrazia; e s' egli volesse ridere a sue spese, le sue burle sarebbero meno ridicole che se cadessero sopra l' anima che viene dal luogo eccelso ove abita la vera luce. Glauc. Quel che voi dite è ragionevolissimo.

Socr. Ma se tutto ciò è vero, non conviene credere che la scienza s'impari nella maniera in cui certe persone promettono d'insegnarla. Si vantano di poterla far entrare in un'anima dove

essa non è, presso a poco come si restituirebbe la vista ad occhi estinti. Glauc. Lo dicono chiaramente. Socr. Ma il discorso presente ci fa vedere che ciascuno ha nella sua anima la facoltà d'imparare con un organo a ciò destinato: che tutto il segreto consiste a indirizzare quest'organo con l'anima tutta intera dalla vista di ciò che nasce verso la contemplazione di quel ch'è, fin tanto che egli possa fissare i suoi sguardi sopra il più luminoso degli enti, vale a dire, secondo noi, sopra il bene; nella stessa guisa che se l'occhio non avesse movimento alcuno particolare, converrebbe di necessità che tutto il corpo girasse con lui nel passaggio dalle tenebre alla luce. Non è così? Glauc. Sì. Socr. In questa evoluzione che si fa fare all'anima, tutta l'arte consiste adunque a girarla nella maniera per essa la più facile e la più utile. Non si tratta di darle la facoltà di vedere; essa già l'ha: ma il suo organo è male indirizzato, non risguarda dove converrebbe; e questo è quello che bisogna correggere. Glauc. Sembra che non vi sia altro segreto.

Socr. È quasi lo stesso della maggior parte delle qualità dell'anima come di quelle del corpo. Quando dalla natura non si sono ricevute, si acquistano dall'educazione e con la coltura; ma in risguardo alla facoltà di pensare, siccome essa è d'una natura più eccellente, e in qualche modo più divina, così mai perde la sua virtù: diviene solamente utile o inutile, vantaggiosa o nociva, secondo gli oggetti verso i quali è girata. Non avete ancora osservato sin dove vada la sagacità di quegli uomini a' quali si dà il nome di scellerati abili? Con qual penetrazione la loro picciola anima discerne tutto ciò ch'è l'oggetto di sua attenzione? La sua vista non è nè debole nè ottusa; ma essi la costringono a servir di strumento alla lor malizia, di modo che sono tanto più malfattori, quanto sono più acuti e perspicaci. Glauc. Questa osservazione è giusta. Socr. Se nell'infanzia si fossero tagliate queste inclinazioni colpevoli, le quali, come altrettanti pesi, strascinano la lor anima verso i piaceri sensuali e vili, sforzandola di risguardar sempre al basso; e dopo averla liberata da questi pesi, si fosse indirizzato il suo occhio verso oggetti più reali; essa li avrebbe veduti e penetrati con la medesima sottigliezza. Glauc. Così sembra. Socr. Non è questa una conseguenza verisimile, o piuttosto necessaria, di tutto ciò che abbiamo detto, che nè coloro che non hanno ricevuto educazione alcuna e che non hanno veruna co-

gnizione della verità non sono proprii al governo degli stati, nè coloro che si sono lasciati passar tutta la lor vita nello studio e nella meditazione: gli uni, perchè non hanno in tutta la lor condotta alcun scopo fisso a cui debbano riferir tutto ciò che fanno in qualità di persone pubbliche o private; gli altri, perchè non acconsentiranno mai ad incaricarsi d'un simil fardello, immaginandosi di essere trasportati ancor vivi nell'isole fortunate? Glauc. Voi avete ragione.

Socr. Tocca dunque a noi, che fondiamo una repubblica, di obbligare i naturali eccellenti di applicarsi alla più sublime di tutte le scienze, di contemplare il bene in lui medesimo, e di alzarsi fino a lui per quella via scoscesa di cui abbiamo parlato; ma dopo che vi saranno arrivati, e l'avranno contemplato per un certo tempo, guardiamoci di permetter loro quel ch'oggidì si permette. Glauc. Che cosa? Socr. Di fissar ivi la lor dimora, di ricusar di scendere di nuovo verso quegl' infelici prigionieri, e di prendere parte nelle lor fatiche, ed anche ne' loro onori, qualunque sia il caso che si debba farne. Glauc. E perchè danneggiarli? Perchè condannarli a una vita miserabile, mentre possono godere una condizion più felice? Socr. Voi vi dimenticate un'altra volta, o mio caro amico, che il legislatore non deve proporsi per fine la felicità d'un certo ordine di cittadini ad esclusion degli altri, ma la felicità pubblica; che in questa vista deve unir tutti i cittadini coll'interesse, impegnandoli per mezzo della persuasione e dell'autorità a farsi parte gli uni agli altri de'vantaggi che sono in istato di rendere al pubblico; che nel formare con attenzione uomini utili alla società, non pretende di lasciare ad essi la libertà di fare de'lor talenti quell'uso che lor piacerà, ma di servirsi de'medesimi per assicurare il legame della società. Glauc. Voi dite il vero: me lo era dimenticato.

Socr. Del rimanente, osservate, o mio caro Glaucone, che noi non faremo alcun torto a' filosofi che si saranno formati sotto i nostri auspizii, e che avremo buone ragioni da allegare ad essi per obbligarli ad assumere la guardia e la condotta degli altri. In ogni altra repubblica, diremo loro, i filosofi possono senza ingiustizia sottrarsi all'imbarazzo degli affari, perchè non sono debitori che a se medesimi della lor sapienza, e perchè il governo niente contribuisce per formarli. Ora è giusto che chi non deve che a se la sua nascita e il suo accrescimento, non sia tenuto ad alcuna riconoscenza verso chi che sia. Ma voi,

Digitized by Google

noi vi abbiamo formati ed allevati con una cura particolare, per essere nella nostra repubblica, come in quella delle api, nostri capi e nostri re: con questo disegno vi abbiamo data un'educazion più perfetta, che vi rendesse più capaci di ciascun altro di accoppiare lo studio della sapienza al maneggio degli affari. Discendete adunque l'un dopo l'altro nel soggiorno de'vostri concittadini; avvezzate gli occhi vostri alle tenebre ch'ivi regnano; quando vi sarete addomesticati con esse, giudicherete infinitamente meglio che gli altri della natura delle cose che vi si veggono; discernerete meglio di essi i fantasmi del bello, del giusto e del buono, perchè avete veduta altrove l'essenza del bello, del giusto e del buono. Così per vostra fortuna egualmente che per quella del pubblico, il nostro stato sarà governato in realtà e non in sogno, come lo sono la maggior parte degli altri stati, da uomini che si battono per ombre vane, e che si disputano ostinatamente l'autorità ch'essi risguardano come un gran bene. La verità però è che in ogni società ove coloro che devono comandare non fanno comparire alcuna premura per il loro innalzamento, è una necessità ch'ella sia ben governata e ch'ivi regni la concordia; quando in qualsivoglia altro luogo ove si ambisce il comando, non può mancar di succedere il contrario. Glauc. Questo è vero.

Socr. I nostri allievi resisteranno alla forza di queste ragioni? Ricuseranno di portare l'un dopo l'altro il peso del governo, per passar dipoi insieme la maggior parte della lor vita in una region più pura? Glauc. È impossibile che lo ricusino; perchè sono giusti, e le domande nostre son tali: ma però ciascun di loro, al contrario di quello che si pratica altrove, s'incaricherà del comando, come d'un giogo pesante e indispensabile. Socr. Tale è, o mio caro amico, la natura delle cose. Se potete trovare, per coloro che devono comandare, una condizione ch'essi preferiscano a quella, potrete altresì trovare una repubblica ben governata. In questa repubblica sola comanderanno coloro che sono veramente ricchi, non in oro, ma in sapienza e in virtù, le sole ricchezze de' veri felici; all'opposto in ogni luogo dove uomini poveri, e che non hanno in se medesimi fondo alcuno nè mezzo per viver felici, aspireranno al comando, credendo d'incontrare in esso la felicità di cui sono famelici, l'amministrazione sarà sempre cattiva. Contrasteranno tra di loro, e si strapperanno di mano l'autorità; e questa guerra domestica ed

intestina perderà finalmente lo stato co' suoi capi. Glauc. Niente di più vero. Socr. Or conoscete voi un'altra condizione che ispiri disprezzo per le dignità e per le cariche pubbliche, fuor di quella del vero filosofo? Glauc. Non ne conosco altra. Socr. Di più, è d'uopo confidare l'autorità a coloro che non sono gelosi di possederla: altrimenti la rivalità farà nascere dispute tra di loro. Glauc. Senza dubbio. Socr. Chi sforzerete adunque di accettare il comando, se non coloro che meglio istruiti di ciascun altro nella scienza di governare, hanno un'altra vita ed altri onori, da essi preferiti a quelli che loro offre la vita civile? Glauc. Io non m'indirizzerò ad altri.

Socr. Volete ora esaminare insieme in qual maniera noi formeremo uomini di questo carattere, e in qual modo li faremo passare dalle tenebre alla luce, come dicesi che alcuni sono passati dall'inferno al soggiorno degli Dei? Glauc. È d'uopo domandar s'io lo voglia? Socr. Quivi non si tratta d'un di que' giuochi de'fanciulli (1), in cui gettasi una tegola per sapere da qual parte ella girerà; ma d'un movimento per cui l'anima, abbandonando questo giorno tenebroso che la circonda, si alza fino all'essere per la vera strada ch'ivi conduce: e questa strada è quella che noi chiamiamo la vera filosofia. Glauc. Benissimo. Socr. Per ciò è a proposito di vedere quali sieno le scienze proprie a produrre questo effetto. Glauc. Senza dubbio. Socr. Or bene, o mio caro Glaucone, qual è la scienza che innalza l'anima di ciò che nasce verso quello ch'è? Io fo nel medesimo tempo riflessione a un'altra cosa. Non abbiamo detto che conveniva che i nostri filosofi si esercitassero da giovani nel mestier dell'armi? Glauc. Sì. Socr. Bisogna adunque che la scienza che noi cerchiamo, oltre a quel primo e principal vantaggio ne abbia ancora un altro. Glauc. Quale? Socr. Quello di non essere inutile ad uomini di guerra. Glauc. Senza dubbio; v'è di bisogno, se questo è possibile. Socr. Noi li allevavamo più sopra nella musica e nella ginnastica: non è così? Glauc. Sì. Socr. Ma la ginnastica ha per oggetto ciò ch'è sottoposto alla

(1) Ecco cosa sia quel giuoco appellato in greco *ostracinda*. I fanciulli segnavano una linea su la terra, e si ordinavano in due file, gli uni al di qua, gli altri al di là di quella linea. Dipoi uno di essi gittava in aria una tegola, un lato della quale era bianco e l'altro nero, dicendo *giorno* o *notte*. La parte che avea indovinato inseguiva l'altra, e si divertiva a spese di colui che si lasciava prendere.

generazione e alla corruzione, essendo suo scopo di esaminare quel che può accrescere o sminuire le forze del corpo. Glauc. Questo è vero. Socr. Essa non è adunque la scienza che noi cerchiamo. Glauc. No.

Socr. Sarebbe questa la musica come noi l'abbiamo spiegata più sopra? Glauc. Ma, se vi sovviene, essa corrispondeva alla ginnastica, quantunque in un genere opposto. Essa si proponeva di dar costumi a'nostri guerrieri, di regolare le consonanze della lor anima con l'armonia, di moderare i suoi movimenti col numero, e non di accrescere le sue cognizioni. I discorsi o veri o favolosi tendevano al medesimo fine; ma non ho mai veduto ch'ella rinchiudesse alcuna di quelle scienze che voi cercate, voglio dir di quelle che sono proprie ad innalzar l'anima alla cognizione del bene. Socr. Mi rammemorate con esattezza quel che abbiamo detto; e la musica in fatti non conteneva cosa alcuna simile. Ma, o mio caro Glaucone, qual è adunque questa scienza? Non è già alcuna delle arti meccaniche; poichè sono troppo basse e vili per una tal cosa. Glauc. Non si può contraddire: tuttavolta messe da parte la musica, la ginnastica e l'arti, qual altra scienza può restare ancora? Socr. Se fuor di queste non ne troviamo, prendiamo alcuna delle scienze universali. Glauc. Per esempio, quale? Socr. Quella ch'è sì comune, di cui tutte l'arti e tutte l'altre scienze fanno uso, e ch'è necessario d'imparar tra le prime. Glauc. Qual è? Socr. Quella che insegna a conoscere cosa sia uno, due, tre, e ch'io chiamo in generale la scienza de' numeri e del calcolo. Non è forse vero che niun'arte e niuna scienza può star senza di essa? Glauc. Lo accordo. Socr. In conseguenza neppur l'arte militare. Glauc. A questa ella è assolutamente necessaria.

Socr. In verità Palamede nelle tragedie ci rappresenta qualche volta Agamennone come un general da ridere. Non avete osservato ch'egli si vanta di avere inventati i numeri, di aver dato il piano del campo dinanzi a Troia, e di aver fatta la numerazione de'vascelli e di tutto il restante, come se fosse stato impossibile prima di lui di contar tutto questo, e che Agamennone neppur sapesse quanti piedi egli aveva; poichè, volendogli credere, non sapea numerare. Or qual idea volete voi che si abbia d'un simile generale? Glauc. Un'idea svantaggiosissima se la cosa fosse vera. Socr. Evvi a parer vostro una scienza più necessaria al guerriero, quanto quella de'numeri e del calcolo?

Glauc. Essa gli è indispensabile, se vuol intendere qualche cosa nell' ordinanza d' un' armata, o piuttosto se vuol essere uomo. Socr. Vi si presenta allo spirito lo stesso pensiero che a me in risguardo a questa scienza? Glauc. Qual pensiero? Socr. Parmi ch' essa abbia il vantaggio che noi ci proponiamo, cioè quello d'innalzar l'anima alla semplice intelligenza, e di condurla alla contemplazione di ciò ch'è; ma niuno sa servirsene come abbisogna. Glauc. In qual modo voi l' intendete?

Socr. Procurerò di spiegarvi quel ch'io penso. Esaminate meco la maniera in cui io distinguo le cose che credo proprie ad innalzar l'anima, da quelle che non lo sono. Accordate o negate, secondo che giudicherete a proposito; così noi vedremo meglio se la cosa sia tale come io l'immagino. Glauc. Dite. Socr. Osservate se non sia vero che tra le cose sensibili, alcune non invitano in verun modo l'intelletto a portarvi la sua attenzione, perchè i sensi ne sono giudici competenti; intanto che l' altre l' obbligano a riflettere, a cagione del giudizio confuso che ne portano i sensi. Glauc. Voi parlate senza dubbio degli oggetti veduti in lontananza, o che non sono che disegnati. Socr. Non avete ben compreso quel ch'io voglia dire. Glauc. Di che volete adunque parlare? Socr. Per gli oggetti che non invitano l'anima alla riflessione, intendo quelli che non eccitano nel tempo medesimo due sensazioni contrarie; e chiamo oggetti che la invitano a riflettere, quelli che fanno nascere due sensazioni opposte, allorchè la relazion de' sensi non dice piuttosto che questa sia la tal cosa che la tal altra cosa opposta, o sia che l'oggetto colpisca i sensi da vicino o da lontano. E per farvi meglio comprendere il mio pensiero, eccovi tre dita, il picciolo, il seguente e quello di mezzo. Glauc. Benissimo. Socr. Concepite ch' io li suppongo veduti da vicino, e fate meco questa osservazione a loro riguardo. Glauc. Qual osservazione? Socr. Ciascuno di essi sembraci egualmente un dito; poco importa al proposito che si veggà nel mezzo o all' estremità, bianco o nero, grosso o sottile, e così del restante. Nulla di tutto ciò obbliga l'anima a domandare all' intelletto cosa sia un dito; imperciocchè mai la vista palesò nel tempo medesimo che un dito fosse altra cosa che un dito. Glauc. No senza dubbio. Socr. Ho dunque ragion di dire che in questo caso niente nè eccita nè risveglia l'intelletto. Glauc. Sì.

Socr. Ma che! la vista giudica essa come conviene della gran-

dezza o della picciolezza di queste dita? È forse a lei indifferente, per ben giudicarne, che l'uno d'essi sia nel mezzo o all'estremità? Altrettanto io dico della grossezza e della finezza, della mollezza e della durezza a riguardo del tutto: in generale la relazion de'sensi sopra tutti questi punti è assai esatta? Non è piuttosto questo quel che fa ciascun d'essi? Prima di tutto, il senso destinato a giudicar di ciò ch'è duro pronuncia altresì sopra ciò ch'è molle, e riferisce all'anima che il corpo che lo eccita è nel tempo medesimo duro e molle. Glauc. Questo è così. Socr. Non è necessario allora che l'anima sia imbarazzata a motivo di questa relazione del senso, che le dice che la cosa medesima è dura e molle? La sensazione del peso e della leggerezza non obbliga altresì l'anima a fare alcune ricerche sopra la natura del peso e della leggerezza, allorchè i sensi le riferiscono che il corpo pesante è leggiero e il corpo leggiero pesante? Glauc. Simili relazioni devono sembrar assai strane all'anima, e dalla sua parte richieggono un serio esame. Socr. Non è dunque senza ragione che l'anima, chiamando allora in suo soccorso l'intelletto e la riflessione, procuri di esaminare se ciascuna di queste relazioni versi sopra una sola cosa o sopra due. Glauc. No senza dubbio. Socr. E s'ella giudica che sono due cose, ciascuna d'esse le sembrerà una e distinta dall'altra. Glauc. Sì. Socr. Se dunque ciascuna d'esse le sembra una, e l'una e l'altra due, essa le concepirà tutte due a parte; imperciocchè se le concepisse come non separate, questa non sarebbe più l'idea di due cose, ma d'una sola. Glauc. Benissimo.

Socr. La vista, diciamo noi, scorge la grandezza e la picciolezza, non come due cose separate, ma come confuse insieme: non è così? Glauc. Sì. Socr. E per sviluppare questa sensazione confusa, l'intelletto facendo il contrario della vista, è costretto di considerare la grandezza e la picciolezza non più confuse, ma distinte l'una dall'altra (1). Glauc. Questo è vero. Socr. Laonde

(1) Siccome non v'è grandezza nè picciolezza alcuna assoluta, lo stesso corpo sembra nel tempo medesimo grande in risguardo a un tal corpo e picciolo in risguardo a un tal altro. Con tutto ciò la vista non rappresenta separatamente la grandezza e la picciolezza di questo corpo, ma rappresenta una quantità determinata, che cambia denominazione, e chiamasi grande o picciola in confronto con altre quantità determinate. Lo stesso è del peso e della leggerezza, della mollezza e della durezza, non essendo queste qualità altro che relative. Ora questa relazione confusa de'sensi conduce naturalmente l'anima a ricercar la natura della grandezza, della picciolezza, ecc.

ecco ciò che fa nascere in noi il pensiero di domandar a noi stessi cosa sia grandezza e picciolezza. Glauc. Si. Socr. E per questa ragione in ciascun oggetto sensibile abbiamo distinto qualche cosa di visibile e qualche cosa d' intelligibile. Glauc. Benissimo. Socr. Eccovi ciò ch' io volea farvi intendere, allorchè dicea che tra gli oggetti sensibili, alcuni eccitavano l'anima alla riflessione, disegnando così quelli che producono in una volta due sensazioni contrarie; e gli altri non la invitavano a riflettere, perchè non faceano nascere che una sola sensazione. Glauc. Presentemente comprendo, e penso come voi.

Socr. In quale di queste due classi ponete voi il numero e l' unità? Glauc. Io non so nulla. Socr. Giudicatene da ciò che abbiamo detto. Se noi conosciamo sufficientemente l' unità per mezzo della vista o di qualche altro senso, essa ci conduce alla contemplazion dell'essenza, come poco fa dicevamo del dito. Ma se la vista ci offre sempre nell' unità qualche contraddizione, di modo che essa non ci sembra piuttosto una unità che un ammasso di unità, allora vi è bisogno d'un giudice che decida. L' anima imbarazzata, e risvegliando in se stessa l' intelletto, è costretta di fare alcune ricerche, e di domandar a se medesima cosa sia l'unità. In questo caso la cognizione dell'unità è una di quelle che innalzano l' anima e la rivolgono verso la contemplazion dell'essere. Glauc. Ma la vista dell' unità cagiona in noi l'effetto di cui voi parlate. Imperciocchè veggiamo nel tempo medesimo la stessa cosa come una e come infinita in numero (1). Socr. Quel che succede all' unità, non deve altresì succedere ad ogni qualsivoglia numero? Glauc. Senza dubbio. Socr. Ora l' aritmetica e la scienza del calcolo hanno per oggetto i numeri. Glauc. Si. Socr. In conseguenza l'una e l' altra

(1) È certo che negli oggetti come si presentano a'nostri sensi (imperciocchè non pretendo di esaminar quivi se la materia sia composta o no di monadi propriamente dette), è certo, dissi, che nel mondo visibile non vi è cosa alcuna che sia veramente una; perchè ciò ch' è uno è indivisibile, semplice e senz' alcuna composizione. Dicesi bensì un uomo, un animale, un albero; ma queste unità sono tanti tutti composti: l' uomo, di due sostanze; il corpo, di parti. La vista ci presenta adunque insieme lo stesso oggetto come uno, in quanto che fa un tutto; e come moltiplice, in quanto che questo tutto risulta da un ammasso di parti. Ecco perchè l'unità in generale è divisibile o indivisibile, secondo la natura delle cose alle quali si applica. Si divide un piede, un' ora, in metà, in terze, in quarte parti, ec., ma non si divide parimenti un pensiero, un'anima, un qualsivoglia ente spirituale.

conducono alla cognizione della verità. Glauc. Ottimamente bene.

Socr. Ecco già adunque una delle scienze che noi cerchiamo. Essa è necessaria al guerriero per ben disporre un'armata; al filosofo per uscire dall'esistenza delle cose e passare fino alla loro essenza, senza di che non giungerà mai a ragionar bene. Glauc. Questo è vero. Socr. Ma quegli a cui confidiamo la guardia della nostra repubblica, è insieme guerriero e filosofo. Glauc. Sì. Socr. Facciamo adunque una legge a coloro che sono destinati presso di noi ad occupare i primi posti, di applicarsi alla scienza del calcolo, e di studiarla, non già superficialmente, ma fin tanto che col più puro lume dello spirito siano giunti a conoscere la natura e le proprietà de' numeri: nè per farla servire come i mercatanti e i negozianti alle vendite e alle compere; ma per applicarla agli usi della guerra e per facilitare all'anima il passaggio dalla generazione alla verità e all'essenza. Glauc. Voi dite benissimo.

Socr. Non posso trattenermi di ammirare quanto questa scienza del calcolo sia bella in se, e quanto sia utile al disegno che ci proponiamo, quando si studia per se stessa, e non per degradarla applicandola al traffico. Glauc. Qual è quella cosa adunque che tanto ammirate in essa? Socr. La virtù ch'essa ha d'innalzare l'anima, come abbiamo detto, obbligandola a ragionar sopra i numeri come sono in se stessi, di modo che non possa soffrire che se le dieno in vece di veri numeri le quantità visibili o palpabili. Sapete senza dubbio quel che fanno coloro che sono versati in questa scienza. Se tentate alla lor presenza di dividere l'unità col pensiero, si burlano di voi e non vi ascoltano: ma se la dividete, essi la moltiplicano, temendo sempre che l'unità non sembri quel ch'ella è, vale a dir una, ma un ammasso di parti (1). Glauc. Voi avete ragione. Socr. E se si

(1) Ciò che appellasi *frazione* in aritmetica non è parte dell'unità metafisica, ch'è semplice ed indivisibile, ma dell'unità fisica, ch'è divisibile all'infinito. Perciò non deve sorprendere che gli aritmetici si burlino di coloro che vogliono dividere l'unità metafisica, nè che le restituiscano con la moltiplicazione quel che si vuol togliere con la divisione. In fatti l'unità o che si divida o che si moltiplichi per se medesima, resta sempre unità. Essa non è sminuita dalla divisione nè accresciuta dalla moltiplicazione. Allora adunque che si considera come frazionaria, non è più unità propriamente detta. Per esempio, il piede considerato in quanto contiene dodici once, non è una unità, ma un numero composto di dodici unità rappresentate ciascuna dall'oncia, ch'è la duodecima parte del piede. Lo stesso è dell'oncia in riguardo alla linea, e della linea in riguardo al punto.

domandasse a loro, di quai numeri parlate voi? Dove sono queste unità come voi le supponete, perfettamente eguali tra di loro, senza che vi sia la menoma differenza, e che non sieno composte di parti? O mio caro Glaucone, che credete voi che risponderebbero? Glauc. Credo che risponderebbero ch' essi parlano di que' numeri che non cadono sotto i sensi, e che non possono raggiungersi in altro modo che col pensiero. Socr. Laonde voi vedete, o mio caro amico, che noi non possiamo assolutamente far di meno di questa scienza, poichè giudichiamo ch' essa obblighi l' anima a servirsi dell' intelletto per conoscere la verità. Glauc. È certo ch'è mirabilmente propria a produr questo effetto. Socr. Avete pure osservato che coloro che hanno lo spirito di combinazione, hanno molta sagacità per la maggior parte delle scienze; e che altresì gli spiriti tardi, allorchè si sono esercitati e rotti nel calcolo, ne ritraggono almeno questo vantaggio, di acquistar più facilità e penetrazione per tutto il restante? Glauc. La cosa è così. Socr. Del rimanente, vi sarebbe difficile di trovar molte scienze che costino più ad impararsi e a penetrarsi di questa. Glauc. Io lo credo: Socr. Così per tutte queste ragioni non dobbiamo trascurarla. Ma conviene applicarvi a buon'ora coloro che saranno nati con un naturale eccellente. Glauc. Io vi acconsento.

Socr. Mettiamola adunque da parte, e veggiamo se la scienza che va a pari di questa ci convenga o no. Glauc. Qual è? Sarebbe forse la geometria? Socr. Appunto. Glauc. È cosa evidente ch'essa ci conviene, almeno per quanto risguarda le ope-

Questa distinzione dell'unità fisica e dell'unità metafisica serve a risolvere un problema d' aritmetica, di cui pochi hanno trovato il vero scioglimento. Ecco il problema. Uno scudo moltiplicato per uno scudo, dà uno scudo. Tre lire moltiplicate per tre lire, danno nove lire. Sessanta soldi moltiplicati per sessanta soldi, danno cento e ottanta lire. Come può essere che questi tre prodotti sieno così ineguali e le loro radici sieno le stesse? Eccolo. Nel primo caso lo scudo è considerato come unità, la quale moltiplicata per se medesima da l' unità, vale a dire uno scudo. Nel secondo caso non è più lo scudo che sia l' unità, ma è la lira. Or tre unità moltiplicate per tre unità danno nove unità, vale a dire nove lire. Nel terzo caso il soldo diventa l' unità. Ora sessanta unità moltiplicate per sessanta unità danno tre mila e seicento unità, cioè tre mila e seicento soldi, o cento e ottanta lire: donde si vede che i prodotti devono cambiare nelle operazioni aritmetiche, allor quando l' unità vi cambia natura. Si vede ancora ch'è falso il supposto fatto più sopra, che le radici di questi prodotti ineguali fossero le medesime. Lo sono, o vero, prese in se e quanto al valore intrinseco, ma non lo sono relativamente al calcolo,

razioni della guerra. Imperciocchè, quando tutte l'altre cose sieno in uno stato eguale, un geometra s'intenderà meglio d'un altro a piantare un campo, a prender le piazze, a ristringere o a stendere un'armata, a farle fare tutti i movimenti che si usano in un'azione o in una marcia. Socr. A dirvi il vero, per queste cose non v'è bisogno di molta geometria e calcolo. Convien vedere se la maggiore e la più profonda parte di questa scienza tenda a rendere più facile allo spirito la contemplazione dell'idea del bene. E questo effetto, come noi diciamo, è proprio di quelle scienze che obbligano l'anima a rivolgersi verso il luogo ov'è quell'ente il più felice di tutti gli enti, che l'anima deve sforzarsi di conoscere in ogni modo. Glauc. Voi avete ragione. Socr. Se dunque la geometria porta l'anima a contemplare l'essenza delle cose, essa ci conviene: ma se si ferma alla loro esistenza, non è per noi. Glauc. Senza dubbio. Socr. Ora niun di coloro che hanno la minima tintura di geometria ci contrasterà che lo scopo di questa scienza sia direttamente contrario a'discorsi che tengono coloro che la trattano. Glauc. Come mai ciò? Socr. Il linguaggio che adoperano è assai curioso, benchè non possano trattenersi di servirsene. Essi non parlano d'altro che di *quadrare*, di *prolungare*, di *aggiungere*, e così del restante, come se facessero qualche cosa e che tutte le loro dimostrazioni tendessero alla pratica; mentre che in fatti questa scienza è limitata alla pura speculazione (1). Glauc. Questo è vero. Socr. Accordate ancor una cosa. Glauc. Quale? Socr. Ch'è diretta alla speculazione di ciò ch'è sempre, e non a quella di ciò che nasce e perisce nel tempo. Glauc. Non mi è molesto l'accordarlo. Imperciocchè la geometria ha per oggetto la cognizione di ciò ch'è sempre. Socr. In conseguenza ella attrae l'anima verso la verità, e forma in essa lo spirito filosofico, obbligandola a portare all'alto i suoi sguardi che inconvenientemente ella fissa su le cose di questa terra. Glauc. Nulla v'è di più certo. Socr. Ordineremo adunque espressissimamente a' cittadini della più bella repubblica che vi fosse mai, di non

(1) Che che ne dica Platone, non è vero che la geometria sia diretta e debba terminare nella pura specolazione Questa non è l'idea che n'ebbero gli Egizi suoi primi inventori. Ognuno sa ch'ella ebbe la sua origine dalla necessità di ritrovare i limiti de'campi confusi per le inondazioni del Nilo. Tende adunque alla pratica ed alla perfezione di quasi tutte le arti, di cui essa è la base. Come speculativa, non serve che al solo particolare che la coltiva; e come pratica, è utile al corpo della società.

trascurare lo studio della geometria: tanto più che oltre a questo vantaggio principale ella ne ha ancora degli altri che non sono da disprezzare. Glauc. Quali sono? Socr. Primieramente quelli di cui avete parlato, e che risguardano la guerra. Di più dà allo spirito della sagacità per le altre scienze; avvegnachè vediamo che vi è a questo riguardo una differenza totale tra colui ch'è versato nella geometria e quello che non lo è. Glauc. In fatti la differenza è grandissima. Socr. Faremo adunque imparare ancor questa scienza a'nostri giovani allievi. Glauc. Io pur così voglio.

Socr. Metteremo l'astronomia per la terza? Che ve ne sembra? Glauc. Io sono di questo sentimento; tanto più che non è meno necessario al guerriero, che all'agricoltore e al piloto, di avere un'esatta cognizione delle stagioni, de' mesi e degli anni. Socr. Voi siete gustoso. Pare che temiate che il volgo vi rimproveri di far entrare delle scienze inutili nel vostro piano di educazione. Le scienze di cui parliamo hanno un vantaggio considerabile, ma di esso pochi converranno; ed è di purificare e di ravvivare l'organo dell'anima, estinto e accecato dall'altre occupazioni della vita: organo nulladimeno la conservazion del quale c'importa mille volte più che quella degli occhi del corpo, avvegnachè per lui solo si scorge la verità. Quelli che pensano come noi sopra questo punto, applaudiranno alla vostra scelta. Ma non aspettate l'approvazione di coloro che non hanno mai fatte queste riflessioni, e che non veggono in queste scienze altre utilità che quelle che colpiscono i loro sensi. Ora, considerate presentemente per chi voi parlate. Non è vero che nè per gli uni nè per gli altri vi trattenete meco, ma per voi medesimo, quantunque siate disposto di non invidiare agli altri l'utilità che potranno ritrarre da questa conversazione? Glauc. È vero che principalmente per me io v'interrogo e vi rispondo.

Socr. Se così è, ritorniamo in cammino. Non abbiamo presa la scienza che viene dietro immediatamente alla geometria. Glauc. Come adunque abbiamo fatto? Socr. Dopo la superficie abbiamo preso il solido mosso circolarmente, prima di prendere il solido in se medesimo. L'ordine esigeva che dopo ciò ch'è composto di due dimensioni, prendessimo i solidi che ne hanno tre, vale a dire il cubo e tutto ciò che ha della profondità. Glauc. Questo è vero. Ma sembrami, o Socrate, che non siasi ancor fatta in questo genere scoperta alcuna (1). Socr. Questo viene

(1) A' tempi di Socrate la geometria non oltrepassava la misura delle

da due cagioni. La prima è che niuna repubblica fa molto caso di queste scoperte, e vi si fatica debolmente perchè sono penose. La seconda è che coloro i quali vi si applicano avrebbero bisogno d'una guida, senza la quale le lor ricerche saranno inutili. Or è difficile di trovarne una buona; e quando se ne trovasse una, nello stato presente delle cose, coloro che si occupano in queste ricerche hanno troppa presunzione, per volerle sottomettere i loro lumi. Ma se una repubblica intera presiedesse alla loro fatica, e ch'essa ne facesse qualche stima, si applicherebbero alle sue mire, e con isforzi costanti e raddoppiati non tarderebbero a scoprire la verità: avvegnachè oggidì pure, malgrado il disprezzo che si fa di questa scienza, e benchè il picciol numero di coloro che faticano ad arricchirla ignorino di qual utilità saranno le lor scoperte, nulladimeno la forza de' suoi incantesimi trionfa di tutti gli ostacoli e ciascun giorno essa fa nuovi progressi. Non resto per altro sorpreso ch' essa abbia tanto potere sopra gli spiriti. Glauc. Convengo che non vi sia studio alcuno più lusinghevole di essa. Ma spiegatemi di grazia quel che ora avete detto. Voi ponevate in primo luogo la geometria, o sia la scienza delle superficie. Socr. Sì. Glauc. E immediatamente dopo avete messa l'astronomia. Dipoi siete ritornato a dietro. Socr. Questo avviene perchè volendo troppo affrettarmi, ritorno addietro in vece di avanzare. Dovea dopo la geometria parlare della formazion de' solidi; ma veggendo che non si è ancora scoperto nulla sopra questa materia, l'ho lasciata da parte per passare all'astronomia, vale a dire a' solidi messi in moto. Glauc. Questo è ben detto. Socr. Mettiamo adunque l'astronomia in quarto luogo, risguardando come scoperta la scienza che ommettiamo, perchè ella lo sarà infallibilmente, se tutto uno stato intraprenderà a faticarvi. Glauc. Vi è molta apparenza. Ma siccome mi avete rimproverato che affetto di far l'elogio dell'Astronomia, così la loderò in una maniera conforme alle vostre idee. Imperciocchè, per quanto sembrami, è a tutti evidente ch'essa obbliga l'anima a risguarda-

superficie. Può giudicarsi dall'opere di Euclide dello stato in cui era allora. Ed ecco perchè Socrate distingue quivi la scienza delle superficie da quella de' solidi. Dicesi che Platone abbia trovato il primo la duplicazione del cubo, problema proposto da Apollo Delfico, il quale domando che si duplicasse il suo altare, la cui forma era cubica. Ma siamo debitori ad Archimede delle più belle scoperte intorno alla stereometria.

re in alto e a passar dalle cose della terra alla contemplazion di quelle del cielo. Socr. Questo è dunque evidente per ciascun altro e non per me. Avvegnachè io non ne giudico affatto nello stesso modo. Glauc. Come ne giudicate voi? Socr. Penso che nella maniera in cui la studiano coloro che si applicano alla filosofia, essa faccia risguardare al basso. Glauc. Che volete dire?

Socr. Sembrami che voi vi formiate un'idea singolare di ciò ch'io chiamo la cognizione delle cose d'alto. Credete senza dubbio che se alcuno apprendesse qualche cosa considerando dal basso all'alto le pitture d'un soffitto, risguarderebbe con gli occhi dell'anima e non con quelli del corpo. Forse avete voi ragione, ed io m'ingannai bruttamente. In quanto a me, non posso riconoscere altra scienza che faccia risguardare l'anima in alto, che quella che ha per oggetto ciò ch'è e ciò che non si vede. E intanto che alcuno si occuperà in qualche cosa sensibile, o sia ch'egli risguardi in aria con la bocca spalancata, o sia che abbassi la testa e chiuda gli occhi, non dirò mai ch'egli impara qualche cosa, perchè niuna cosa sensibile è l'oggetto della scienza; nè che la sua anima risguarda in alto, ma al basso, quand'anch'ei fosse disteso supino su la terra o sul mare. Glauc. Avete ragione di riprendermi: non ho se non quello che merito. Ma ditemi quel che voi biasimate nella maniera in cui si studia oggidì l'astronomia, e qual cambiamento converrebbe farvi per renderla utile al nostro disegno. Socr. Eccolo. Che si ammiri pure la beltà e l'ordine degli astri di cui il cielo è ornato; ma come alla fine essi sono oggetti sensibili, voglio che si mettano assai di sotto agli astri veri (1) e alle relazioni che mantengono tra di loro la velocità e la lentezza reale, dando il moto a questi astri e al mondo ideale, secondo il vero numero e tutte le vere figure. Or tutte queste cose sfuggono la vista, e non si possono raggiungere che coll'intelletto e col pensiero. Credete voi il contrario? Glauc. In niuna maniera.

Socr. Voglio adunque che lo spettacolo che ci offre il cielo fisico, ci serva in qualità di esemplare per meglio conoscere gli

(1) Questi astri veri e questi astri intelligibili sono, secondo Platone, le idee che hanno diretto Iddio nella formazion degli astri che noi veggiamo. Per ciò la vista degli astri collocati in cielo ci deve innalzare alla contemplazion dell'idee che ne sono le archetipe e i modelli. Di là è agevole di passare alla cognizione del supremo bene, autore di tutto ciò ch'esiste ne' due mondi visibile ed intelligibile.

astri intelligibili; e che veggendoli, si faccia quel che farebbe un valente geometra rimirando alcune figure piane o di rilievo lavorate da Dedalo o dipinte per mano d'un eccellente artefice. Considerandole, non potrebbe trattenersi dal risguardarle come rare produzioni dell' arte; ma crederebbe nel tempo medesimo che sarebbe una cosa ridicola di studiarle con attenzione, con la speranza di scoprirvi la verità nella relazion d'uguaglianza, in quella del tutto alla sua metà, o in qualsivoglia altra. Glauc. Errerebbe forse nel creder questa cosa degna di riso? Socr. Il vero astronomo non avrà ancor egli lo stesso pensiero nel gittar gli sguardi sopra le rivoluzioni celesti? Crederà senza dubbio che il fattor del cielo abbia data alla sua opera tutta la bellezza di cui era capace; ma non siete voi pur persuaso ch' egli prenderà per una stravaganza d' immaginarsi che le relazioni del giorno alla notte, de'giorni a'mesi, de' mesi agli anni, delle rivoluzioni degli astri paragonate tra di loro e con quella del sole, sieno sempre le stesse, e che mai cangiano benchè questi astri sieno materiali e visibili, e di cercare in ogni maniera di scoprire in tutto ciò il vero? Glauc. Or che v'intendo la cosa mi sembra così. Socr. Ci serviremo adunque degli astri nello studio dell' astronomia, come si serve in geometria delle figure delineate su la carta, senza fermarci a quel che succede nel cielo, se vogliamo divenire veri astronomi e trar qualche utilità dalla parte intelligente della nostra anima, che senza di questo ci sarà inutile. Glauc. Voi con ciò rendete lo studio dell'astronomia assai più difficile di quel che sia al dì d'oggi. Socr. Penso che prescriveremo lo stesso metodo in risguardo all'altre scienze: altrimenti di qual vantaggio sarebbero le nostre leggi? Ma potreste voi rammemorarmi ancor qualche scienza che serva al nostro disegno? Glauc. Non se me ne presenta adesso alcuna allo spirito.

Socr. Con tutto ciò il movimento solo, per quanto sembrami, ce ne somministra più spezie. Un dotto potrebbe forse nominarle tutte. Per quanto a noi spetta, non nomineremo se non le due che conosciamo. Glauc. Quali sono queste due spezie? Socr. L'astronomia è la prima, l'altra è quella che le corrisponde. Glauc. Qual è quest'altra? Socr. Sembra che il movimento armonico incanti gli orecchi, come il movimento degli astri incanta gli occhi. Queste due scienze, l'astronomia e la musica, sono sorelle, come dicono i Pittagorici, e noi dopo di

loro: non è così? Glauc. Sì. Socr. Siccome essi hanno sommamente penetrata questa materia, approfitteremo di ciò che hanno detto, come pure dell'altre loro scoperte in qualsivoglia genere, avendo nulladimeno una grande attenzione per la nostra massima. Glauc. Per qual massima? Socr. Di vegliare che non dieno a' nostri allievi lezioni imperfette, che non tenderebbero al termine ove devono aspirare tutte le nostre cognizioni, come poco fa lo dicevamo in risguardo all'astronomia. Non sapete che la musica al giorno d'oggi non è trattata meglio di sua sorella? Si limita questa scienza alla misura de' tuoni e delle consonanze sensibili: fatica tanto inutile quanto quella degli astronomi di cui ho parlato. Glauc. È vero che nulla è più piacevole. I nostri musici parlano continuamente delle cadenze; accostano l'orecchio, come per sorprendere i suoni mentre passano; gli uni dicono che sentono un suono di mezzo tra due tuoni, e che questo suono è il più picciolo intervallo che li separa; gli altri sostengono al contrario che questi due tuoni sono perfettamente simili; e gli uni e gli altri preferiscono il giudizio dell'orecchio a quello dello spirito. Socr. Voi parlate di que' valenti musici che fanno strider le corde, che le mettono alla tortura, e le tormentano col mezzo de' bischeri. Io potrei inoltrarmi di più con quest'allegoria, fare menzione de' colpi di arco che danno sopra di esse, e dell'accuse di cui le caricano perchè sono ostinate a ricusar certi suoni o a dar di quelli che loro non si domandano. Ma io la tralascio, e dichiaro che non voglio parlar di essi, ma di coloro de' quali abbiamo detto che conveniva far scelta per insegnar l'armonia a' nostri allievi. Costoro sono la cosa medesima che gli astronomi. Essi cercano da quali numeri risultino le consonanze che allettano l'orecchio; ma non hanno mai messo in problema di esaminare quali sieno i numeri armonici e quali no, nè donde venga tra di loro questa differenza. Glauc. Una tal ricerca è veramente sublime. Socr. Essa conduce alla scoperta del bello e del buono; e se si adopera un'altra maniera, ella non servirà a nulla. Glauc. Io lo credo.

Socr. Penso in fatti che se il metodo che abbiamo prescritto per lo studio delle scienze s'inoltri fino a far conoscere la connessione e le relazioni intime ch'esse hanno tra di loro, se col raziocinio si viene a ravvisare qual sia il legame che le unisce, questo studio allora lungi dall'essere spiacevole ed inutile, sa-

rà d'un gran soccorso per il fine che noi ci proponiamo. Senza di questo si farà una fatica superflua. Glauc. Io son del vostro sentimento: ma, o Socrate, questo lavoro sarà assai lungo e penoso. Socr. Che volete dire? Questo non è altro ancora che il preambolo. Non sapete che tutto ciò non è che per preparare lo spirito all'intelligenza della legge (1)? Tutti coloro che sono versati in queste scienze, sono a parer vostro dialettici? Glauc. No certamente: non ne ho trovato che un picciolissimo numero. Socr. Ma che? Se non si è in istato di dare o d'intendere la ragione di ciascuna cosa, credete che si possa mai conoscer bene quel che abbiamo detto che conveniva sapere? Glauc. Io non lo credo.

Socr. Eccoci finalmente arrivati, o mio caro Glaucone, alla legge medesima che comprende l'arte della dialettica. Questa scienza, benchè tutta spirituale, può essere rappresentata dall'organo della vista, e da quel passaggio (2) progressivo, di cui parlavamo, dall'aspetto degli animali a quello degli astri e finalmente alla contemplazione del sole medesimo. Per ciò colui che si applica alla dialettica, interdicendo a se stesso assolutamente l'uso de'sensi, si alza con la sola ragione fino all'essenza delle cose; e se continua le sue ricerche fino a tanto che sia giunto col pensiero all'essenza del bene, allora egli è arrivato al termine delle cognizioni intellettuali, come colui che vede il sole è pervenuto al termine della cognizion delle cose visibili. Glauc. Questo è vero. Socr. Non è ciò quel che voi chiamate il cammino e il progresso della dialettica? Glauc. Senza dubbio. Socr. Ivi s'incomincia ad esser libero dalle proprie catene; dipoi lasciando l'ombre, si rivolge il passo verso quelle figure artifiziali e quel fuoco che dava luce all'antro. Finalmente si esce da quel luogo sotterraneo per innalzarsi fino a' luoghi illuminati dal sole; e perchè gli occhi deboli ed abbagliati non possono fissarsi subito nè sopra gli animali, nè sopra le piante, nè sopra il sole, si ricorre alle loro immagini dipinte

(1) Questa legge è la dialettica: l'altre scienze sono come il preludio e la prefazione che prepara lo spirito all'intendere. Si è già veduto che per la dialettica Platone intende la più pura e la più sublime metafisica, la quale risalendo a'primi principii, mette lo spirito in istato di rendere o di concepir la ragione di ciascuna cosa.

(2) Conviene richiamar alla memoria quel che si è letto nel principio di questo libro in proposito dell'antro e de' prigionieri, per ben seguire il filo di questa comparazione.

nell'acque. Quivi l'anima egualmente ricorre ai fantasmi, ma a' fantasmi divini, all'ombre degli enti veri, e non all'ombre di ciò ch'è l'immagine dell'essere, ad ombre formate da una luce di cui il sole medesimo non è altro che una debole rappresentazione. Lo studio delle scienze di cui abbiamo parlato, produce questo mirabile effetto. Esso innalza la parte più nobile dell'anima fino alla contemplazione del più eccellente di tutti gli enti; come appunto nell'altro caso l'occhio, ch'è la parte più vaga del corpo, contempla il più luminoso degli astri collocati in questo mondo materiale e visibile.

Glauc. Accordo quel che voi dite. Tuttavolta sotto un certo aspetto la cosa sembrami difficile da credere, e sotto un altro mi pare difficile da ributtare. Ma siccome questa non è la sola volta che parleremo d'un tal argomento, e che vi ritorneremo spesso in seguito, perciò supponiamo che così sia. Ora veniamo alla legge medesima, e spieghiamola con altrettanta diligenza con quanta abbiamo spiegato il preambolo. Diteci adunque in che consista la dialettica, in quante spezie ella si divida, e per quali strade vi si arrivi. Imperciocchè pare che il termine ove vanno a finir queste strade, sia il riposo dell'anima e il fine del suo viaggio. Socr. Voi non potreste fin là seguirmi, o mio caro Glaucone; imperciocchè in quanto a me, la buona volontà non mi mancherebbe. Non sarebbe più l'immagine del bene quella che vi farei vedere, ma il ben medesimo: almeno questo è il mio pensiero. Per altro che sia il bene medesimo o no, io non pretendo accertarlo. Quel che posso assicurare si è, che dev'essere qualche cosa ch'assai si avvicini: non è così? Glauc. Sì. Socr. E che la dialettica sola può scoprirlo a uno spirito esercitato nelle scienze che servono di preparazione ad essa, essendo la cosa impossibile per qualunque altra via. Glauc. Potiamo ancora assicurarlo. Socr. Almeno un punto è questo che niuno ci contrasterà, cioè che questo metodo è il solo che tenta di scorgere con una generale occhiata la natura e l'essenza di ciascuna cosa. Imperciocchè primieramente tutte l'arti, senza eccezione, sottoposte alle opinioni e a' capricci degli uomini, s'occupano intorno alle generazioni e alle composizioni, oppure s'applicano alla coltura e al mantenimento dell'opere della natura e dell'arte. Per quanto spetta alla geometria e all'altre scienze di questa natura, le quali secondo noi pervengono in parte a ciò ch'è, veggiamo che la cognizione

ch'esse hanno dell'ente rassomiglia a quella d'un sogno; che a loro sarà sempre impossibile di vederlo con quella vista chiara che distingue la veglia dal sogno, intanto ch'esse si serviranno di supposizioni, di cui non possono render ragione, e alle quali non ardiscono di por mano. Qual ragione in fatti di dare il nome di scienza a dimostrazioni fondate sopra principii che non si concepiscono evidentemente, e sopra i quali nulladimeno sono appoggiate le conchiusioni e le proposizioni intermedie? Glauc. Non vi è ragione.

Socr. Non vi è adunque se non il metodo dialettico che vada per la via della scienza, perchè egli non adopra le ipotesi che per risalire a un principio che gli serva di base, e perchè trae a poco a poco l'occhio dell'anima dal succido fango ov'è immersa e lo leva in alto col soccorso e ministero dell'arti di cui abbiam parlato. Noi le abbiamo chiamate più volte col nome di *scienza*, per conformarci all'uso; ma conviene dare ad esse un altro nome che tenga il mezzo tra l'oscurità dell'opinione e l'evidenza della scienza. Ci siamo serviti più sopra di quello di *cognizione ragionata;* ma non ci fermeremo in una disputa di nome, essendo per quanto sembrami troppo importanti le cose che abbiamo da esaminare. Glauc. Avete ragione. Socr. Mia opinione è adunque che continuiamo a chiamar *scienza* la prima e la più perfetta maniera di conoscere; *cognizione ragionata*, la seconda; *fede*, la terza; *congettura*, la quarta; comprendendo le due ultime sotto il nome d'*opinione* e le due prime sotto quello d'*intelligenza*: di modo che ciò che nasce sia l'oggetto dell'opinione, e ciò ch'è, quello dell'intelligenza; e che l'intelligenza sia all'opinione, la scienza alla fede, la cognizione ragionata alla congettura, quel che l'essenza è alla generazione (1). Lasciamo presentemente, o mio caro Glaucone, l'esame delle ragioni che fondano questa analogia, come pure la maniera di dividere in due spezie il genere d'oggetti che cade sotto l'opinione e quello ch'appartiene all'intelligenza, per non gittarci in discussioni più lunghe di tutte quelle di cui siamo usciti. Glauc. Fate tutto ciò che vi piacerà; io procurerò di seguirvi per quanto potrò.

(1) Veggasi la nota del lib. VI, pag. 233. Importa assai il ricordarsi che in questo libro e ne' precedenti Platone intende per *generazione* tutte le cose sensibili, tutto ciò che nasce e perisce. Ho già spiegato cosa egli intenda per l'*essenza*.

Digitized by Google

Socr. Non chiamate voi dialettico quello che conosce la ragion dell'essenza di ciascuna cosa? E non dite forse d'un uomo ch'egli non ha l'intelligenza d'una cosa, quando non può renderne ragione nè a se medesimo nè agli altri? Glauc. Come non potrei dirlo? Socr. Ragioniamo nello stesso modo in risguardo al bene. Non direte voi d'un uomo che non può separare coll'intelletto l'idea del bene da tutte l'altre, nè darne una definizion precisa, nè dopo aver trascorso di fila in fila le differenti classi d'idee, come un'armata messa in ordine di battaglia, riconoscer questa tra tutte l'altre non con una semplice opinione, ma con una scienza certa, e procedere in questo esame con una ragion sicura e incapace d'inciampare, non direte di lui che non conosce nè il bene per essenza nè alcun altro bene; che s'egli coglie in qualche fantasma di bene, non vi coglie con la scienza, ma con l'opinione; che la sua vita passa in un profondo letargo accompagnato da sogni e da vaneggiamenti; e che prima di risvegliarsi egli discenderà all'inferno per ivi dormire un perfetto sonno? Glauc. Si certamente, io lo dirò. Socr. Ma se voi vi trovaste un giorno in fatti incaricato dell'educazione di questi stessi allievi che voi qui formate per modo di discorso, non li porreste senza dubbio alla testa della vostra repubblica con un pieno potere di disporre de'maggiori affari, se non potessero render ragion di nulla. Glauc. No sicuramente. Socr. Prescriverete ad essi adunque un piano d'educazione proprio a renderli abilissimi nella scienza d'interrogare e di rispondere. Glauc. Aiutato da' vostri consigli, lo prescriverò a loro. Socr. Laonde voi giudicate che la dialettica sia, per così parlare, la cima e il colmo dell'altre scienze, che non ve ne sia alcuna che si debba collocare sopra di essa, e che tutte trovano in lei il loro fine e la lor perfezione. Glauc. Si.

Socr. Vi resta in conseguenza da regolare quali sieno coloro a cui insegneremo queste scienze, e in qual maniera ci condurremo. Glauc. Questo è evidente. Socr. Vi ricordate qual fosse il carattere di coloro che abbiamo scelti per governare? Glauc. Si. Socr. Persuadetevi adunque assai che uomini di tal tempra devono essere da noi scelti, che conviene preferir coloro che sono i più costanti, i più valorosi, e, se si può, i più belli. Ma l'altezza e la nobiltà de'sentimenti non basta; è ancor necessario che abbiano talenti convenevoli all'educazione che vogliamo dare ad essi. Glauc. Quali sono questi talenti? Socr. Della di-

sposizion per le scienze e della facilità ad imparare; essendochè l'anima si spaventa e si disgusta assai più presto dello studio delle scienze astratte, che degli esercizi del corpo, perchè la pena non è che per essa sola, nè va divisa col corpo. Glauc. Questo è vero. Socr. È d'uopo di più che abbiano della memoria, che amino la fatica ed ogni spezie di lavoro senza distinzione; altrimenti come credete voi che acconsentirebbero di unire insieme tanti esercizi del corpo, tante riflessioni e travagli dello spirito? Glauc. Non vi acconsentiranno mai, quando non sieno nati col natural più felice.

Socr. Il fatto che si fa oggidì e l'obbrobrio che ne ricado sopra la filosofia, vengono, come abbiamo detto più sopra, perchè non si ha molto risguardo alla dignità di questa scienza. Essa non è fatta per ispiriti falsi e bastardi, ma per anime sincere e vere. Glauc. Come l'intendete voi? Socr. Primieramente coloro che vogliono applicarvisi, devono andar sicuri da ogni rimprovero in ciò che concerne l'amor della fatica. Non basta che sieno in parte laboriosi e in parte indolenti; il che succede allor quando un giovane pieno di ardore per il ginnasio, per la caccia, e per tutti gli esercizi del corpo, non ha poi gusto alcuno per tutto ciò che chiamasi studio, ricerche, conversazioni dotte, e teme la fatica in tal sorta d'incontri. Dico altrettanto di colui ch'è d'un carattere opposto. Glauc. Niente è più vero. Socr. Non porremo ancora nel numero de' naturali imperfetti rispetto allo studio della verità, l'anime che detestando la menzogna volontaria, e non potendo soffrirla senza ripugnanza in se medesimi nè senza indignazione negli altri, non hanno poi lo stesso orrore per la menzogna involontaria, nè dispiacciono a' loro proprii occhi quando sono convinte d'ignoranza, e vi si rotolano con la compiacenza medesima che un porco nel fango? Glauc. Sì, senza dubbio. Socr. Non conviene già mettere una picciola attenzione per discernere i naturali ingenui da' naturali bastardi in risguardo alla temperanza, alla fortezza, alla grandezza d'anima, e all'altre virtù. Per mancanza di saperle distinguere, i particolari e gli stati commettono i loro interessi, questi a' magistrati, e quelli ad amici falsi ed imperfetti. Glauc. Questo assai d'ordinario succede.

Socr. Prendiamo adunque le più giuste misure per fare una buona scelta: perchè se non applicheremo a studi e ad esercizi di questa importanza se non che sudditi a' quali nulla man-

chi nè per parte del corpo nè per parte dell' anima, la giustizia non avrà rimprovero alcuno da farci, e la nostra repubblica e le nostre leggi si manterranno. Ma se vi presenteremo sudditi indegni, succederà il contrario, e assai più ancora metteremo la filosofia in ridicolo. Glauc. Questa sarebbe una macchia vergognosa per noi. Socr. Senza dubbio. Ma non mi accorgo ch'io stesso do quivi motivo di ridere a mie spese. Glauc. In che mai? Socr. Non bado che tutto questo non è altro che un progetto, e parlo con tanta veemenza come se la cosa si eseguisse sotto i nostri occhi. Quello che mi ha tanto riscaldato si è che, mentre io parlava, gittai gli occhi sopra la filosofia; e veggendola trattata con li più vili disprezzi, non ho potuto trattenermi di dimostrare la mia tristezza e la mia indignazione contro coloro che la oltraggiano. Glauc. Il vostro uditore non trova che abbiate detta cosa alcuna con troppa forza. Socr. L' oratore non giudica nella stessa maniera. Comunque sia la cosa, non ci dimentichiamo mai che la nostra prima scelta cadeva sopra i vecchi, e che quivi una simile elezione non sarebbe a proposito, imperciocchè non conviene credere a Solone quando dice che *un vecchio può imparar molte cose*. Egli è ancora meno in istato d'imparar che di correre; essendochè tutte le maggiori fatiche sono per la gioventù. Glauc. Questo è certo.

Socr. Proporremo dunque ad essi sin nell'età più tenera lo studio dell' aritmetica, della geometria, e dell' altre scienze che servono di preparazione alla dialettica; ma nell' insegnarle a loro, conviene sbandire tutto ciò che recar potesse molestia e violenza. Glauc. Per qual ragione? Socr. Perchè uno spirito libero nulla deve imparare per forza. Che gli esercizi del corpo sieno forzati o volontari, il corpo per ciò non ne ricava minor vantaggio; ma le lezioni che si fanno entrare per forza nell'anima, non vi restano. Glauc. Questo è vero. Socr. Non tormentate adunque lo spirito de'fanciulli nelle lezioni che voi lor darete; fate piuttosto in modo che s'istruiscano giocando: e così sarete più capace di conoscere i talenti di ciascheduno. Glauc. Ciò che dite sembrami sensatissimo. Socr. Vi sovviene pure di quel che dicevamo più sopra, che conveniva condurre i fanciulli alla guerra a cavallo, farli spettatori del combattimento, accostarli altresì alla mischia quando si potrà senza pericolo, e far loro gustare il sangue come si fa a' teneri cani da cac-

cia? Glauc. Me lo ricordo. Socr. Porrete da parte coloro che avranno mostrato più pazienza nelle fatiche, più coraggio ne' pericoli, e più ardor per le scienze. Glauc. In qual età? Socr. Allorchè avranno finito il loro corso degli esercizii ginnastici; imperciocchè per tutto quel tempo, che sarà di due o di tre anni, è loro impossibile di fare altra cosa: non essendovi maggiori nemici alle scienze, della fatica e del sonno. E poi, le fatiche del corpo sono una prova a cui è importantissimo di metterli. Glauc. Io pur così penso.

Socr. Dopo di questo tempo, allorchè saranno arrivati all'età di vent'anni, accorderete a coloro che avrete scelti alcune distinzioni onorevoli, e proporrete ad essi in compendio le scienze che avranno studiate minutamente nell'infanzia, affinchè si accostumino a vedere tutto ad un tratto le relazioni che le scienze hanno tra di loro e a conoscere la natura di quel ch'è. Glauc. Questo metodo d'imparare è il solo che possa confermare in essi le cognizioni che avranno acquistate. Socr. Questo altresì è il mezzo più sicuro di distinguere lo spirito dialettico da ogn'altro spirito; imperciocchè colui che può ragunare in un solo punto di vista gli oggetti i più lontani, è nato per la dialettica; e gli altri non sono a proposito. Glauc. Io sono dello stesso sentimento. Socr. Dopo avere osservato con attenzione i migliori spiriti, farete una seconda scelta di coloro i quali fino all'età di trent'anni avranno mostrato più costanza e fermezza, o nello studio delle scienze e nelle fatiche della guerra, o nell'altre prove prescritte dalle leggi. Li innalzerete a maggiori onori; ed osserverete, applicandoli alla dialettica, coloro che senza aiutarsi co' propri occhi o con gli altri sensi, potranno con la sola scorta della verità innalzarsi fino alla cognizion dell'ente: e quivi è appunto, o mio caro Glaucone, che conviene adoperare la maggior circospezione. Glauc. Perchè? Socr. Avete fatto attenzione al gran mal che regna a' dì nostri nella dialettica? Glauc. Qual male? Socr. Essa è piena di sregolatezza e di disordine. Glauc. Questo è vero.

Socr. Credete voi che in questo disordine non siavi qualche cosa che sorprenda, e non iscusate coloro che vi si lasciano trasportare? Glauc. Per qual ragione sono scusabili? Socr. Succede ad essi la cosa stessa che a un bambino supposto, il quale allevato in seno d'una famiglia nobile ed opulente, in mezzo al fasto e agli adulatori, s'accorgesse, essendo divenuto

grande, che coloro che si dicono suoi parenti, non lo sono, senza poter discoprire quali veramente lo sieno. Mi direste voi quali sarebbero i suoi sentimenti in risguardo a' suoi adulatori e a'suoi parenti pretesi, prima ch' egli avesse conoscenza della sua supposizione e dopo ch' egli ne fosse istruito? Oppur volete sapere sopra di ciò il mio pensiero? Glauc. Appunto questo io bramo. Socr. M'immagino che da prima egli avrebbe più rispetto per suo padre, per sua madre, e per gli altri che risguarderebbe come suoi parenti, che per i suoi adulatori; che avrebbe più impegno di soccorrerli, se li vedesse nell' indigenza; che sarebbe meno disposto a maltrattarli in detti o in fatti; in una parola, che nelle cose essenziali ubbidirebbe piuttosto ad essi che a' suoi adulatori per tutto quel tempo in cui ignorerebbe il suo stato. Glauc. Così pare. Socr. Ma appena ch' egli avesse conosciuto la verità, tantosto il suo rispetto e le sue attenzioni sminuirebbero in risguardo a' suoi parenti e crescerebbero per i suoi adulatori; si abbandonerebbe a questi con minor riserva di prima, seguendo in tutto i lor consigli, e vivendo seco loro pubblicamente con la maggior domestichezza; e in niuna maniera penserebbe più a quel padre e a que' parenti supposti, quando non fosse d'un naturale assai dolce e moderatissimo. Glauc. La cosa succederebbe come voi dite. Ma come applicate questa pittura al disordine di cui vi lagnate?

Socr. Eccolo. Fin dall'infanzia non siamo noi allevati ne' principii di giustizia e di onestà, che onoriamo, e a' quali ubbidiamo come a nostri parenti? Glauc. Questo è vero. Socr. Non vi sono altresì delle massime a quelle opposte? Massime che non tendono se non al piacere, che assediano l' anima nostra come altrettanti adulatori, che vivamente ci stimolano, ma che non ci persuadono, almeno coloro tra noi che sono i più saggi e che conservano sempre per le massime in cui sono stati allevati il medesimo rispetto e la medesima sommessione. Glauc. Questo è ancor vero. Socr. Or se si va a domandare ad alcuno ch' è in questa disposizione di spirito, cosa sia l'onesto; e se dopo ch' egli ha risposto conformemente a ciò che apprese dalla bocca del legislatore, si confuta la sua risposta, si confonde in più volte, e si riduce a dubitare se vi sia cosa alcuna che sia onesta in se piuttosto che disonesta; e se si fa altrettanto in risguardo al giusto e al buono e all' altre cose ch' egli più rispettava; qual partito credete voi ch' egli prenda in

Digitized by Google

risguardo all'ossequio e alla sommessione che deve rendere ad esse? Glauc. Egli è in necessità di onorarle e di ubbidir loro meno di prima. Socr. Ma quando sarà arrivato a non aver più lo stesso rispetto per quelle massime e a più non riconoscere le relazioni intime ch'esse hanno con lui, e allorchè da un altro canto gli sarà impossibile di scoprire il vero da se medesimo, può mai darsi ch'egli abbracci altre massime che quelle che lo lusingano? Glauc. No. Socr. Diverrà dunque ribelle alle leggi, di rispettoso che prima era. Glauc. Senza dubbio. Socr. Laonde voi vedete che coloro i quali si applicano alla dialettica nella maniera che ora ho detto, devono cadere in questo inconveniente; e che dopo tutto questo, meritano che lor si perdoni. Glauc. E di più che sieno compatiti.

Socr. Or a fine di non esporre i nostri allievi al medesimo inconveniente, allora quando saranno arrivati all'età di trent'anni, li applicherete seriamente a questa scienza con tutte le necessarie cautele. Glauc. Benissimo. Socr. Non è primieramente un'ottima cautela di tenerli lontani finchè sono giovani? Sapete senza dubbio che i giovani, allorchè hanno prese le prime lezioni della dialettica, se ne servono come d'un divertimento, e prendono per un giuoco di contraddire continuamente. Ad esempio di coloro che li hanno confusi nella disputa, confondono gli altri a vicenda; e simili a' giovani mastini, amano di provocare e di lacerare co' lor sofismi tutti quelli che a lor si accostano (1). Glauc. Voi li dipingete al naturale. Socr. Dopo tan-

(1) Questo disordine è assai ordinario ancora a' dì nostri. La ragion è che lo spirito de' fanciulli, ed anche della maggior parte de' giovani, non è nè assai forte nè assai sodo per portare il peso di certe cognizioni astratte e nobili, la di cui perfetta intelligenza suppone, oltre la vivacità e la penetrazion dello spirito, molta maturità e giudizio. In quell'età non si concepiscono le cose se non imperfettamente, non si risale fino a' principii, non si abbracciano sotto una vista generale l'ordine e la serie delle verità che stanno tutte attaccate ad una catena la quale non può rannodarsi se si viene a rompere un solo anello. Le difficoltà spaventano e colpiscono lo spirito, sovente assai più che le risposte, quantunque fortissime. Poco si conosce la natura delle prove e la vera maniera di attaccarle. Si pensa che convenga rispondere direttamente a tutte le obbiezioni che lo spirito può formare sopra qualche verità, e che una tesi sia falsa darchè è soggetta a difficoltà insolubili, le quali provano solamente che il nostro spirito di raro esamina un oggetto sotto tutti gli aspetti possibili, e che noi conosciamo una parte d'una cosa, intanto che noi ignoriamo l'altra parte. Da ciò ne viene l'oscurità dell' idee, la precipitazione ne' giudizi, la falsità ne' raziocini; da ciò in conseguenza il furor di disputare, e spesse volte, dopo aver lungo tempo disputato pro e contra, il pericolo di finire in non credere nulla.

te dispute, in cui sono stati or vincitori ed or vinti, terminano d'ordinario col non creder nulla di ciò che prima credevano. Laonde danno occasione agli altri di screditarli essi e la profession di filosofo. Glauc. Niuna cosa è più vera. Socr. In un'età più matura non si darà in questa mania. S'imiteranno piuttosto coloro che conversano col disegno di scoprire il vero, che quelli i quali contraddicono per passare il tempo e divertirsi. Si acquisterà così la stima d'uomo saggio e moderato, e s'innalzerà la sua professione ad un grado di merito in cui prima non era. Glauc. Assai bene.

Socr. Era altresì per modo di cautela quel che dicevamo più sopra, che non conveniva ammettere alle dispute filosofiche che spiriti gravi e sodi, in vece di ammettervi, come si fa a' nostri giorni, il più anziano, che spesso non ha talento alcuno per questo. Glauc. Avete ragione. Socr. Sarà forse assai di dare alla dialettica il doppio di tempo che si sarà speso nella ginnastica; di modo però che vi si applichi senza intermissione per tutto questo tempo, e che non si faccia altra cosa che coltivarsi lo spirito, come da prima si è esercitato il corpo? Glauc. Quanti anni? quattro o sei? Socr. Mettetene cinque. Dopo di che li farete discendere di nuovo nella caverna, obbligandoli di passare per gl'impieghi militari e per l'altre funzioni proprie della loro età, affinchè in esperienza non la cedano ad alcuno. In tutte queste circostanze osserverete se stanno costanti, quantunque sieno attratti e istigati da ogni parte, o se un pocolino si lasciano smuovere. Glauc. Quanto tempo vi resteranno? Socr. Quindici anni. Sarà tempo allora di condurre al termine coloro che di cinquant'anni saranno usciti puri da queste prove e si saranno distinti nelle scienze e in tutta la lor condotta; di costringerli a indirizzare l'occhio dell'anima verso l'ente che illumina ogni cosa, a contemplar l'essenza del bene, e a servirsene come d'un modello per regolare i loro costumi, quelli dello stato e di ciascun cittadino; occupandosi quasi sempre nello studio della filosofia, ed addossandosi l'un dopo l'altro il carico dell'autorità e dell'amministrazione degli affari con la sola mira del pubblico bene, e con la persuasione che non è tanto un posto onorevole, quanto un dovere oneroso e indispensabile. Dopo di averne istruiti alcuni altri, e di aver lasciato successori degni di esser posti in loro luogo, passeranno da questa vita nell'isole fortunate. Lo stato alzerà ad essi

magnifiche tombe; e se l'oracolo d'Apollo lo approverà, si faranno loro de'sagrifizi come a geni tutelari, o almeno come ad anime beate e divine.

Glauc. Socrate, voi ci avete dato da valente scultore il modello d'un governatore perfetto. Socr. Applicate altresì questo alle donne, o mio caro Glaucone. Non crediate ch'io abbia parlato piuttosto per gli uomini che per quelle donne che saranno nate con un'indole capace d'una educazion sì eccellente. Glauc. Così dev'essere, poichè nel nostro sistema bisogna che tutto sia comune tra i due sessi. Socr. Or bene! Mi accordate adesso che tutto ciò ch'è stato detto della nostra repubblica e del suo governo, non sia una semplice brama? L'esecuzione è difficile senza dubbio, ma è possibile, solo però nella maniera che si è spiegata: vale a dire, allor quando si vedrà alla testa degli stati uno o più filosofi, i quali risguardando con occhio di disprezzo gli onori che oggidì si ambiscono, persuasi che sono vili e di niun conto, non stimando altro che il dovere e gli onori che ne sono il premio, mettendo la giustizia sopra ogn'altra cosa per l'importanza e la necessità, sommessi in tutto alle sue leggi, e tutti applicati a farla fiorire, prenderanno buone misure per la riforma del governo. Glauc. Quali misure? Socr. Rilegheranno in campagna tutti gli abitanti della lor città che avranno più di dieci anni (1); ed incaricandosi dell'educazione dei loro figliuoli, li alleveranno conformemente a'loro costumi e a' loro principii, que'medesimi cioè che abbiamo più sopra esposti; li preserveranno così dalle cattive consuetudini che adottano oggidì coloro che sono allevati in grembo della lor famiglia. Per questo mezzo stabiliranno nella lor città, in poco tempo e senza fatica, la forma di governo di cui abbiamo parlato, e renderanno felice essa e i suoi abitanti. Glauc. Non v'è opposizione. Io credo, Socrate, che voi abbiate trovato la maniera di effettuare il nostro progetto, supposto che un giorno si eseguisca. Socr. Finiamo così il nostro discorso intorno a questa

(1) Reca stupore che il testo di Platone, tanto chiaro in questo luogo, non sia stato inteso da alcuni traduttori. Ecco il testo: *οσοι μεν αν... πρεσβυτεροι τυγχανωσι δεκατων εν τη πολει, παντας εκπεμψουσιν εις τους αγρους.* Il Ficino tradusse così: *Omnes quicumque in urbe decem annos impleverint, in agros transmittent.* Non si tratta di coloro che sono vissuti dieci anni in città; ma di quelli che hanno più di dieci anni. Il Serrano ha tradotto in tal modo: *Quicumque in civitate fuerint provectiores aetate, eos decimabunt, etc.*

repubblica e all'uomo che le rassomiglia. Non è difficile di giudicare quale egli debba essere secondo i nostri principii. Glauc. No senza dubbio; e, come voi dite, questa materia è omai terminata.

LIBRO OTTAVO

ARGOMENTO.

Platone giunge alfine a quella quistione sempre presente nel suo libro, ma che non ha ancora risoluta, cioè se sia vero che il malvagio sia felice sulla terra. Ei vuole approfondire siffatta quistione al tempo stesso nell'individuo e nelle masse, nella famiglia e nello stato. Così la morale ritroverà il suo posto in cima della politica; ed egli farà uscire la soluzione del problema più difficile che siasi ancor proposto la filosofia, appunto dal quadro vivamente disegnato dei varii governi che si dividono fra loro i popoli. Per compiere un sì gran proposto, Platone dapprima stabilisce che vi ha cinque specie di governi e cinque caratteri dell'anima che a quelli rispondono; esamina dipoi i difetti e i pregi di ciascun di questi caratteri e di ciascuno di quei governi. Giusto nell'eccesso del loro principio fondamentale, nell'abuso della loro prosperità, ei trova il vizio che gli uccide, o piuttosto l'origine delle loro successive trasformazioni. Così l'aristocrazia diviene una timarchia per la corruzione; la timarchia, che è il governo degli ambiziosi, diviene un'oligarchia per la potenza data alle ricchezze; l'oligarchia diviene una democrazia per la povertà del più gran numero che viene a contare e conoscere se stesso; quest'ultima forma di governo esce tutta armata dalla corruzione dei ricchi o dalla miseria dei poveri; finalmente la democrazia trasmutasi in tirannia per l'eccesso medesimo della licenza che partorisce sempre un padrone. Allora il figlio divora il padre, vale a dire che il tiranno divora il popolo. Lo stato popolare trova la sua perdita in ciò che esso riguarda come il suo vero bene, la libertà degenerata in licenza. Questo magnifico sviluppamento della generazione e della trasformazione degli stati forma tutto il fondo di questo libro: esso vi tiene il primo posto, e con tutto ciò non ne è lo scopo: lo scopo è più alto e più grande. Trattasi in fatti di stabilire sopra basi inconcusse quest'alta verità morale, di cui Platone ha testè fatto un principio politico, che la sola giustizia può dare la felicità.

Socr. Abbiamo adunque chiaramente veduto, o mio caro Glaucone, che in una repubblica ben governata tutto dev'esser comune, le mogli, i figliuoli, l'educazione, gli esercizi proprii della pace e della guerra; e che bisogna darle per capi uomini consu-

mati nella filosofia e nella scienza dell'armi. Glauc. Si. Soca. Siamo pur convenuti, che i soldati avendo alla lor testa i suoi capi, alloggeranno in case tali appunto come abbiamo detto, comuni a tutti, e dove niuno avrà cosa alcuna di proprio. Oltre l'alloggio, può essere che vi rammentiate qual regolamento abbiamo dato rispetto alle lor possessioni. Glauc. Si. Mi sovviene che non abbiamo giudicato a proposito che alcuno di essi avesse la proprietà di qualsivoglia cosa, come i guerrieri d'oggidì; ma che, risguardandosi come altrettanti atleti destinati a combattere e a vegliare per il ben pubblico, doveano provvedere alla lor sicurezza e a quella de' lor concittadini e ricevere dagli altri per prezzo de' lor servigi quel ch'era ad essi necessario in ciascun anno per loro alimento. Soca. Voi dite assai bene. Ma giacchè abbiamo messo fine a questo articolo, rammentiamoci il luogo ove noi eravamo allorchè siamo entrati in questa lunga digressione, e ripigliamo il filo del nostro trattenimento.

Glauc. È agevole il farlo. Voi tenevate allora rispetto alla repubblica quasi i discorsi medesimi che facevate or ora. Dicevate che una repubblica, per esser perfetta, dovea rassomigliare a quella di cui avevate delineato il piano; che l'uomo dabbene era quegli che si regolava con gli stessi principii: quantunque vi fosse possibile di fare dell'un e dell'altro una pittura ancora più perfetta (1). Soggiungeste poi: se questa forma di governo è buona, tutte l'altre sono difettose. Per quanto mi sovviene, voi ne contavate quattro spezie, di cui cadea in acconcio di far menzione e di esaminare i difetti, paragonandoli co'difetti de'particolari il di cui carattere corrispondeva (2) a ciascuna di queste spezie; ad oggetto che dopo averli considerati con attenzione ed esserci assicurati del carattere dell'uomo dabbene e del malvagio, fossimo in istato di giudicare se il primo sia il più felice e il secondo il più infelice degli uomini, o se la cosa sia altrimenti. E nel momento in cui io vi pregava di nominarmi queste quattro sorta di governi, Adimante e Polemarco presero a parlare, e vi hanno impegnato nella digressione che sin qui vi ha condotto. Soca. La vostra memoria è assai fedele.

Glauc. Fate adunque come gli atleti, investitemi di nuovo, e rispondete alla stessa domanda quel che avevate pensato di ri-

(1) Lib. IV, verso il fine.

(2) Il greco ha ἀνομοίους *dissimiles*: ma è evidente che conviene leggere ὁμοίους *similes*, così esigendo il senso.

spondere allora. Socr. Se potrò farlo. Glauc. In primo luogo io desidero di saper da voi quali sieno queste quattro spezie di governi. Socr. Non durerò fatica a soddisfarvi, poichè tutte quattro sono notissime. La prima spezie di governo, e la più vantata, è quella di Creta e di Lacedemone. La seconda, che si mette altresì in secondo luogo, è l'oligarchia, governo soggetto a un gran numero di mali. La terza, differente dalla seconda e meno stimata, è la democrazia. La tirannia in fine, che non rassomiglia ad alcuno degli altri governi, è la quarta e la maggior malattia d'uno stato. Potreste voi nominarmi qualche governo, che abbia una forma propria e distinta da queste? Imperciocchè le dinastie, i principati venali e gli altri governi si racchiudono in quelli de' quali ho parlato. Se ne trovano di tal sorte per lo meno altrettanti tra i barbari come tra i Greci. Glauc. Ve ne sono in fatti di stranieri, e in gran numero. Socr. Ora conoscerete che necessariamente vi sono altrettanti caratteri d'uomini, quante sono le spezie di governi. Credete voi che le società si formino di querce e di macigni, e non già di costumi di ciascun de' membri che le compongono, allor quando il concorso unanime de' lor sentimenti trae dietro a se tutto il resto? Glauc. Le società non possono formarsi altrimenti.

Socr. Per ciò, poichè vi sono cinque spezie di governi, vi devono essere cinque caratteri dell'anima che corrispondano ad esse. Glauc. Senza dubbio. Socr. Abbiamo già trattato del carattere che corrisponde all'aristocrazia, e che diciamo con ragione essere buono e giusto. Glauc. Sì. Socr. Ci conviene ora scorrere i caratteri viziosi, vale a dire l'imbroglione e l'ambizioso, formato sul modello del governo di Lacedemone; in seguito l'oligarchico, il democratico e il tirannico. Quando noi avremo riconosciuto qual di questi caratteri sia il più cattivo, l'opporremo al più giusto; e paragonando la giustizia pura con l'ingiustizia altresì senza mescuglio alcuno, terminaremo col vedere sino a qual punto l'una e l'altra ci rendano felici o infelici, e se convenga legarsi all'ingiustizia come consiglia Trasimaco, o arrenderci alla forza delle ragioni che ci stringono di abbracciare il partito della giustizia. Glauc. Conviene fare come voi dite. Socr. Siccome noi abbiamo già cominciato dall'esame de' costumi dello stato prima di passare a quelli de' particolari, perchè abbiamo creduto che questo metodo sarebbe più lucido, non è forse ben fatto che continuiamo a seguirlo, e che

dopo aver prima considerato il governo ambizioso (imperciocchè non so qual altro nome dargli quando non fosse quello di *timocrazia* o di *timarchia*), passiamo in seguito alla considerazione dell' uomo che gli rassomiglia ? Faremo lo stesso in risguardo all' oligarchia e all' uomo oligarchico. Di là dopo aver gittato l'occhio sopra la democrazia, porteremo i nostri risguardi su l' uomo democratico. Finalmente verremo al governo tirannico; esamineremo la costituzion del medesimo; dopo di che vedremo il carattere tirannico, e proccureremo di decidere con cognizion di causa la questione che abbiamo intrapreso a risolvere. Glauc. Non si può procedere con più ordine in questo esame e in un tal giudizio.

Socr. Tentiamo in primo luogo di spiegare in qual maniera si potrà fare il passaggio dall' aristocrazia alla timocrazia. Non è vero, generalmente parlando, che i cambiamenti che succedono in ogni governo politico, hanno la lor sorgente nella parte che governa, allorchè insorge in essa qualche sedizione; e che, per quanto picciola suppongasi questa parte, intanto ch' essa sarà d'accordo con se medesima, è impossibile che facciasi nello stato novità alcuna ? Glauc. Questa è una cosa certa. Socr. Ma come mai la nostra repubblica cambierà aspetto? Per qual parte la discordia introducendosi nell'ordine de' guerrieri e in quello de' magistrati, armerà ciascun di questi corpi contro l' altro e contro di se medesimo? Volete voi che ad imitazione di Omero noi scongiuriamo le Muse di spiegarci l'origine della sedizione, e che, supponendo ch'esse scherzino e si trattenghino con noi appunto come fossimo tanti fanciulli, le facciamo parlare in un tuono tragico e sublime, come se questa fosse una cosa seria? Glauc. Come mai? Socr. Presso a poco in tal modo.

È difficile che la costituzione d' una repubblica, tal quale è la vostra, si alteri: ma siccome tutto ciò che nasce va soggetto alla corruzione, questo sistema di governo, sebbene eccellente, non si manterrà già sempre; si cambierà, ed eccovi il come. Evvi non solamente in risguardo alle piante che nascono in seno della terra, ma ancora rispetto agli animali che vivono sopra la sua superficie, un tempo di fertilità e un tempo di sterilezza, tanto per le anime che per i corpi. Questo tempo è segnato dalle intersecazioni dell' orbite de' differenti circoli: dell'orbite che terminano in un più corto spazio per gli animali la

cui vita è più breve, e di quelle che finiscono dopo un più lungo tempo per quelli la cui vita è più lunga. I vostri magistrati, per quanto abili essi sieno, non potranno conoscere nè per la via de' sensi, nè col raziocinio, l'istante favorevole o contrario alla propagazion della vostra spezie. Quest' istante sfuggirà ad essi, e verrà un giorno in cui daranno de' figliuoli allo stato allor quando non sarà bisogno di darne. Rispetto alle generazioni divine, il rivolgimento è compreso in un numero perfetto. Per quanto spetta agli uomini, il numero che presiede alle loro generazioni felici o infelici è un numero geometrico (1), *di cui è inutile lo spiegarvi il mistero, perchè egli è superiore alla vostra capacità. L'effetto di questa ignoranza ne' vostri magistrati sarà di far fuor di tempo a' loro sudditi contrar de' matrimoni, da cui nasceranno sotto funesti auspizii figliuoli d'un natural malvagio. I loro padri in vero sceglieranno i migliori tra essi perchè occupino il loro posto; ma come saranno indegni di succedere ad essi ne' primi seggi, non sì tosto vi saranno innalzati, che incominceranno dal trascurarci, facendo della musica minor caso di quel che conviene. Trascureranno altresì la ginnastica, dal che succederà che l'educazione de' vostri giovani sarà assai meno perfetta. Per ciò i magistrati che saranno scelti tra essi, non recheranno seco molta circospezione per ben discernere le razze d'oro, d'argento, di rame e di ferro, di cui parla Esiodo, e che tra voi si trovano. Venendo adunque il ferro a frammischiarsi coll' argento, e il rame coll' oro, ne risulterà da questo mescuglio un difetto di convenienza, di regolarità e d'armonia: difetto, che in qualunque parte ritrovisi, genera sempre la guerra e l'inimicizia.* Tale è necessariamente l'origine della sedizione in tutti i luoghi in cui ella si forma. Glauc. Diremo senza dubbio che le Muse non s'ingannano. Socr. Come mai le Muse potrebbero ingannarsi? Glauc. Or bene, che dicono esse di più?

(1) Questo è il famoso numero di Platone, che non ho tradotto, perchè non l'intendo. Credo pure che sia inutile di voler rompersi il capo a spiegarlo, non avendo alcuno fino al presente potuto farlo con buon successo. Vi è però una grande apparenza che Platone non avrebbe parlato in una maniera sì oscura, se avesse saputo addurre qualche ragion fisica di questo preteso miglioramento o deterioramento della spezie umana. Può anche essere, come dice il Ficino, che in questo passo vi sia più difficoltà che sodezza. Il tuono in cui Socrate fa parlar le Muse ci fa credere ch' egli qui scherzi con esse, e che abbia voluto coprire sotto questo misterioso inviluppo l'ignoranza in cui era delle cause che fanno andare di male in peggio gli umani stabilimenti.

Socr. *Una volta che siasi formata la sedizione, le due razze di ferro e di rame spingeranno gli uni ad arricchirsi, a posseder terre, case, oro ed argento; intanto che dall' altra parte le razze d' oro e d' argento, ricche de' loro fondi, e non mancanti di nulla, condurranno gli altri alla virtù e al mantenimento della costituzion primiera. Dopo molti sforzi e combattimenti reciproci, i guerrieri e i magistrati si accorderanno a far tra di loro la division delle terre e delle case; tratteranno come sudditi e schiavi il rimanente de' cittadini, che da prima risguardavano come uomini liberi, come loro amici e nutritori; e in vece di esserne i custodi, li costringeranno a far la guerra e a provvedere alla comun sicurezza.* Glauc. Sembrami che questa rivoluzione non avrà altra cagione. Socr. Così questo governo terrà luogo di mezzo tra l' aristocrazia e l' oligarchia. Glauc. Si.

Socr. Il cambiamento si farà adunque nella maniera che ho spiegata; ma qual sarà la forma di questo nuovo governo? Non è forse evidente che riterrà qualche cosa dell' antico; che prenderà altresì qualche cosa dall'oligarchico, poichè partecipa dell'uno e dell' altro; finalmente che avrà qualche cosa di proprio e di distintivo? Glauc. Senza dubbio. Socr. Esso conserverà dell' aristocrazia il rispetto per i magistrati, l' avversion de' guerrieri per l'agricoltura, per le arti meccaniche e per l'altre professioni di lucro, il costume di prendere il cibo in comune, e la cura di coltivare gli esercizii ginnastici e militari. Glauc. Si. Socr. Quel ch' esso avrà di proprio sarà di temere d' innalzar persone sagge alle dignità primarie, perchè non si formeran più nel suo seno uomini d' una virtù semplice e pura, ma mescolata di vizi; di scegliere piuttosto, per comandare, spiriti ardenti, d'un valor poco illustre, e più inclinati alla guerra che alla pace; di fare un gran caso de'stratagemmi, e di aver sempre le armi alla mano. Glauc. Si. Socr. Gli abitanti saranno avidi di ricchezze come negli stati oligarchici. Fieri adoratori dell'oro e dell'argento, lo consegneranno alle tenebre, e lo terranno racchiuso nel tesoro del risparmio e ne' loro scrigni. Eglino stessi, trincerati nel recinto delle loro case come in altrettanti nidi, scialacqueranno le spese per le loro donne e per tutti coloro che ammetteranno a' loro segreti piaceri. Glauc. Questo è verissimo. Socr. Saranno adunque avari delle loro facoltà, perchè stimano le ricchezze, e perchè secretamente le acquistano;

e nel tempo stesso prodighi de'beni altrui, per il desiderio che hanno di soddisfare alle lor passioni. Abbandonatisi in segreto a tutti i piaceri, si nasconderanno dalla legge come un giovane dissoluto si nasconde da suo padre; la forza li riterrà nel dovere più che la persuasione, perchè hanno trascurato la vera musa, cioè quella che presiede alla dialettica e alla filosofia, e perchè hanno preferito la ginnastica alla musica (1). Glauc. Il ritratto che voi fate è quello d'un governo frammischiato di bene e di male. Socr. Esso è simigliantissimo. Siccome vi si mette il coraggio pria di tutto il restante, così vi è un vizio dominante che si rende osservabile sopra ogni altra cosa, e questo è l'ambizione e il rigiro. Glauc. È vero.

Socr. Tale è l'origine e tali sono i costumi di questo governo. Io non ne feci una pittura esatta, ma solamente un leggiero abbozzo, perchè ciò basta al nostro disegno ch'è di conoscere l'uomo giusto e lo scellerato, e perchè altrimenti la cosa non avrebbe più fine se volessimo descrivere esattissimamente ciascun governo e qualsisia carattere. Glauc. Avete ragione. Socr. Qual è l'uomo che corrisponde a questo governo? Come si forma egli, e qual è il suo carattere? Io m'immagino, ripigliò Adimante, ch'egli debba rassomigliare presso a poco Glaucone per quanto appartiene all'ambizione. Questo può essere, gli dissi: ma sembrami che sia differente in molte altre parti. Adim. In quali mai, di grazia? Socr. Egli deve essere più arrogante e men civile. Amerà forse le lettere e le dotte conversazioni, ma non avrà alcun talento per ben parlare. Aspro e brutale verso i suoi schiavi, senza però dispregiarli, come fanno coloro che hanno avuto un'educazione eccellente, sarà dolce co' suoi eguali, pieghevole e sommesso dinanzi a'suoi

(1) Questo ritratto de'costumi di Sparta non rassomiglia molto a quelli che si fanno in tanti scritti moderni, ne' quali è rappresentata come un modello di virtù. Essi si fondano sopra l'autorità di Plutarco. Tuttavolta Platone era meglio istruito di lui, e scriveva ciò ch'egli vedeva. Quello ch'ei dice dell'ambizione de' Lacedemoni è conforme alla storia, che li accusa di aver più volte tese insidie alla libertà de' Greci. La loro avarizia era passata in proverbio: e comunemente dicevasi che si vedevano le tracce del denaro ch'entrava in Sparta, ma non di quello che usciva. Per quanto appartiene all'ipocrisia e alle segrete dissolutezze, queste doveano essere l'effetto naturale di quell'educazione aspra e dura in cui la forza avea più parte che la persuasione. Da un'altra parte si sa per testimonianza di Platone nelle sue Leggi che il vizio lordissimo tanto rimproverato a'Greci regnava in Creta e in Lacedemone più che in qualunque altro luogo della Grecia.

padroni. Vorrà innalzarsi agli onori e alle dignità, non coll'eloquenza, nè con alcuno de' talenti dello spirito, ma con le virtù guerriere e politiche: sarà affezionato alla caccia e agli esercizi del ginnasio. Adim. Eccovi al naturale i costumi de'cittadini di questo stato. Socr. In tempo di sua gioventù avrà in gran disprezzo le ricchezze; ma il suo amore per esse crescerà con l'età, perchè il suo carattere lo porta all'avarizia, e perchè la sua virtù priva del suo fedel custode non è nè pura nè disinteressata. Adim. Qual è questo custode? Socr. La ragione moderata dalla musica; essa sola può conservar la virtù in un cuore che la possiede. Adim. Voi dite bene. Socr. Tal è il giovane ambizioso, immagine del governo timocratico. Adim. Benissimo.

Socr. Eccovi ora in qual maniera ei si formi. Avrà per padre un uomo dabbene, cittadino d'uno stato mal governato, che fugge gli onori, le dignità, la magistratura, e gl' imbarazzi che le cariche seco portano, e il quale preferisce la sua quiete al suo innalzamento. Adim. Qual è la causa da cui trae l'origine il carattere di questo giovane? Socr. Sono i discorsi di sua madre ch'egli sente tutto dì a lamentarsi che suo marito non ha alcuna carica nello stato; ch'essa è meno considerata dell'altre donne; ch'egli non usa molta diligenza per accrescere le sue facoltà; che vuol piuttosto soffrir qualche danno, di quello che fare una lite o contrastare con chi che sia; e ch' ella ciascun dì si accorge ch'esso tutto occupato per se medesimo, è affatto per lei indifferente. Questa madre adirata per una simil condotta, ripete di continuo al suo figliuolo che suo padre è un codardo, un uomo effemminato e indolente, e cento altre cose di tal natura che le donne hanno costume di dire de' lor mariti in simili incontri. Adim. È vero che allora esse fanno mille lamenti che sono tutti propri del lor carattere. Socr. Sapete pure che i domestici, e spezialmente quelli che sembrano i più affezionati a' lor padroni, tengono spesso il linguaggio medesimo co' suoi figliuoli. Allorchè veggono, per esempio, che un padre non incalza il pagamento di qualche debito, o la riparazione di qualche ingiuria, non mancate, dicono essi al suo figliuolo, allor quando sarete grande, di far valere i vostri diritti contro a persone sì fatte, e siate più uomo di vostro padre. Esce egli di casa? sente da ogni parte i medesimi discorsi; vede che si disprezzano e che sono trattati da deboli que' cittadini che non si occu-

pano se non in ciò che loro appartiene, frattanto che si onorano e sono applauditi coloro che in tutto s' impacciano. Questo giovane, testimonio di tutto ciò, a cui suo padre tiene da un altro canto un linguaggio differentissimo, e vede che la condotta di suo padre in tal proposito è opposta a quella degli altri, si sente nel tempo stesso da due parti attratto: da suo padre che coltiva e fortifica la parte ragionevole della sua anima, e dagli altri che infiammano il suo coraggio e i suoi desiderii. Siccome il suo naturale non è cattivo in se stesso, e solamente è istigato al male da' malvagi con cui conversa, prende egli la via di mezzo tra i due partiti estremi che gli sono proposti: lascia che prenda un supremo potere sopra la sua anima, in quella parte di se medesimo ove risiede il coraggio, lo spirito di rigiro, e che sta in mezzo tra la ragione e le passioni; e diventa un uomo ambizioso, pieno di sentimenti orgogliosi e di gran progetti. Adim. Sembrami che abbiate spiegato benissimo l'origine e nascita di questo carattere. Socr. Abbiamo adunque la seconda spezie d' uomo e di governo. Adim. Si.

Socr. In tal guisa passiamo, come dice Eschilo, ad un altro uomo paragonato a un altro stato; e per conservare il medesimo ordine, incominciamo dallo stato. Adim. Io vi acconsento. Socr. Il governo che viene in seguito è, come io credo, l'oligarchia. Adim. Che intendete voi per oligarchia? Socr. Intendo una forma di governo in cui la rendita decide della condizion di ciascun cittadino, in cui i ricchi per conseguenza hanno il comando, al quale i poveri non hanno parte alcuna. Adim. Capisco benissimo. Socr. Or non diremo in primo luogo come la timarchia si muti in oligarchia? Adim. Si. Socr. Non vi è alcuno, per quanto poco perspicace egli sia, che non vegga come si fa il passaggio dall'una all'altra. Adim. Come mai si fa? Socr. Queste ricchezze accumulate negli scrigni de'particolari, al fine distruggono la timarchia. Il lusso è occasion tutto giorno di novelle spese per i cittadini. Essi e le lor donne fanno violenza alle leggi per piegarle a' lor capricci. Adim. Così deve essere. Socr. Di poi l' esempio degli uni eccitando la gelosia degli altri e spingendoli ad imitarli, in poco tempo il contagio diviene universale. Adim. Ciò pur deve succedere. Socr. Per sostener queste spese, abbandonasi l'animo sempre più alla passion di accumulare; e quanto più il credito delle ricchezze si aumenta, tanto più quello della virtù sminuisce. In fatti l' oro e la virtù

non sono forse come due pesi messi in una bilancia, l' uno de' quali non può salire se l'altro non si abbassi? Adim. Si. Socr. In conseguenza la virtù e gli uomini dabbene sono meno stimati in uno stato, a proporzione che i ricchi e le ricchezze più vi si stimano. Adim. Questo è evidente. Socr. Ma si va in traccia di ciò che si stima, e trascurasi quello che si disprezza. Adim. Senza dubbio. Socr. Per ciò nella timarchia i cittadini di ambiziosi e d' imbroglioni ch' erano, finiscono coll' essere avari ed interessati. Tutti i loro elogi, tutta la loro ammirazione è per i ricchi; le cariche non sono per altri che per essi; e basta esser povero per essere disprezzato. Adim. Non vi è opposizione.

Socr. Allora col mezzo di alcune leggi si fissano i limiti del governo oligarchico, e questi limiti sono la quantità delle rendite. Il maggiore o il minor numero delle persone benestanti determina il numero de' magistrati; perchè è vietato di aspirare alle cariche a coloro le facoltà de' quali non ascendono alla tassa dalla legge stabilita. I ricchi medesimi fanno passare questi regolamenti col mezzo della forza e dell'armi, oppure il popolo li previene pel timore in cui è che gli sia fatta qualche violenza. Forse le cose non passano in tal guisa? Adim. Si. Socr. Ecco dunque presso a poco come questa forma di governo si stabilisce. Adim. Si; ma quali sono i suoi costumi e i difetti che noi gli rimproveriamo? Socr. Il primo e l'essenziale si è la costituzione medesima di questo stato. In fatti osservate: se nella scelta de'piloti si avesse unicamente risguardo alla rendita, e si escludesse dal timone il povero malgrado la sua somma esperienza, che mai ne avverrebbe? Adim. Che i vascelli sarebbero pessimamente diretti. Socr. Non sarebbe lo stesso in risguardo d'ogni altro governo qualunque egli siasi? Adim. Così penso. Socr. Conviene forse eccettuarne quello d'una repubblica, oppur vi si deve altresì comprendere? Adim. Senza dubbio: tanto più che tra tutte le amministrazioni questa è la più difficile e la più importante. Socr. L' oligarchia è dunque soggetta a questo difetto capitale. Adim. Così sembrami.

Socr. Ma e che? Quest'altro difetto è forse meno considerabile? Adim. Qual difetto? Socr. Che questo stato di sua natura non è uno; ma che rinchiude necessariamente due stati, l'uno di ricchi, l'altro di poveri, che abitano nella città medesima e che incessantemente faticano per iscambievolmente distruggersi. Adim. No certamente, non è del primo men considerabile.

Socr. Non è altresì un vantaggio per questo governo l'impotenza in cui trovasi di far la guerra, perchè vi si è sforzato a farla; ovvero di armar la moltitudine, e di avere in conseguenza a temer più di essa che del nemico; oppur di non servirsene, e di presentarsi alla pugna con un'armata veramente oligarchica (1). Oltre a ciò i ricchi per avarizia ricusano di contribuire alle spese della guerra. Adim. Non si può mai dire che questo sia un vantaggio. Socr. Approvate ancora quella moltiplicità d'impieghi che noi abbiamo tanto biasimata più sopra, e ch'è sì ordinaria nell'oligarchia, in cui tanti cittadini sono nel tempo stesso agricoltori, guerrieri e negozianti? Adim. Io non l'approvo in niun modo.

Socr. Considerate se il maggior vizio di questa costituzione non sia quello che or son per dire. Adim. Qual vizio? Socr. La libertà che vi si lascia a ciascuno di vendere a talento i proprii beni o di acquistare quelli degli altri; ed a colui che ha spacciato i suoi beni, di fermarsi nello stato senza avervi alcun impiego, nè di artigiano, nè di negoziante, nè di soldato, nè d'altro titolo in fine che quello di povero e di bisognoso? Adim. Avete ragione. Socr. Non si pensa d'impedir questo disordine ne'governi oligarchici. Imperciocchè se si prevenisse, alcuni non vi possederebbero ricchezze immense, intanto che gli altri sono ridotti alla miseria estrema. Adim. Questo è vero. Socr. Ponete ancor mente a quest'altra cosa. Allorchè quest'uomo in altri tempi ricco si è rovinato colle sue pazze spese, qual vantaggio il pubblico ne ha ritratto? Egli era tenuto per il capo dello stato, ma in fatti non era nè il capo nè il ministro, e non avea altro impiego che quello di spendere il suo avere. Adim. Egli non era altro che un prodigo e nulla di più. Socr. Volete voi che diciamo di quest'uomo ch'egli è nello stato quello ch'è un calabrone in un alveare: un male che lo divora e lo consuma? Adim. Così mi piace, o Socrate. Socr. Ma vi è questa differenza, o mio caro Adimante, che Dio ha fatto nascere senza aghi tutti i calabroni alati; laddove tra questi calabroni a due piedi, se alcuni ve ne sono che non hanno il pungolo, altri in ricompensa ne hanno d'acutissimi. Quelli che ne sono privi, vivono e muojono nell'indigenza. Del numero di coloro che ne hanno, sono tutti quelli che si chiamano malfattori. Adim. Nulla v'è di

(1) Vale a dire composta di soli ricchi, e in conseguenza di poco numero.

più vero. Socr. È adunque manifesto che in ogni società ove voi vedrete de'poveri, vi sono de'bricconi occulti, de' borsajuoli, de' sacrileghi, e de'forfanti d'ogni spezie. Adim. Non si può dubitarne. Socr. Or ne'governi oligarchici non vi sono moltissimi poveri? Adim. Eccettuati i capi, quasi tutti i cittadini son tali. Socr. Non siamo noi in conseguenza costretti a credere che vi sieno molti scellerati armati di pungoli, i quali vengono tenuti in freno da' magistrati con la vigilanza e con la forza? Adim. Si. Socr. Ma se ci vien domandato chi li abbia fatti nascere, non risponderemo noi che fu l'ignoranza, la cattiva educazione, e il vizio interior del governo? Adim. Senz'alcun dubbio.

Socr. Tal è adunque la costituzione di questo stato: tali sono i suoi difetti, e forse di più ancor ve ne sono. Adim. Può essere. Socr. Così abbiamo terminato la pittura di quel governo che si nomina *oligarchia*, in cui le rendite innalzano a' differenti gradi della magistratura. Passiamo ora all' uomo oligarchico. Veggiamo come egli si formi, e qual sia il suo carattere. Adim. Io vi acconsento. Socr. Il cambiamento dell'ambizioso in quello di cui noi parliamo, non si forma egli in tal modo? Adim. In qual modo? Socr. L' ambizioso ha un figliuolo che vuole ancor tenero imitar suo padre e camminar su le sue pedate; ma poi veggendo che suo padre ha naufragato urtando contro lo stato come un vascello contro uno scoglio, che dopo aver scialacquato i suoi beni e la sua persona o alla testa delle armate o nell'amministrazione di qualche altra gran carica, è strascinato dinanzi a' giudici, calunniato dagl' impostori, condannato alla morte, all'esilio, alla perdita del suo onore oppur de'suoi beni.... Adim. Questo succede assai spesso. Socr. Veggendo, dissi, lanciarsi sopra suo padre tante disgrazie, di cui egli ancora è a parte, spogliato del suo patrimonio e temendo per la sua propria vita, precipita quest'ambizione e questi gran sentimenti dal trono che loro avea innalzato nella sua anima; umiliato per lo stato d'indigenza in cui trovasi, non pensa ad altro che ad ammassar denaro; e col mezzo d'una fatica assidua e di sordidi risparmi, giugne a capo di arricchirsi. Dopo di ciò non credete che su quel medesimo trono, donde egli scacciò l'ambizione, farà salire lo spirito d'avarizia e di cupidigia, che lo stabilirà suo gran re (1), che gli porrà il diadema, la col-

(1) Quest' espressione allude al re di Persia, che i Greci chiamavano *il gran re*.

lana, e gli cingerà la scimitarra? Adim. Io lo credo. Socr. Collocando in seguito a piè del trono da una parte la ragione e dall' altra il coraggio, incatenati come vili schiavi, obbliga la prima a non riflettere e a non pensare che a'mezzi di accumular nuovi tesori, e sforza l'altro a non ammirare e a non onorare che le ricchezze e i ricchi, a mettere tutta la sua gloria nel possesso de'beni di fortuna e nell' abilità di ammassarne. Adim. Non v'è passaggio alcuno più rapido nè più violento di quello dall' ambizione all' avarizia in un giovane. Socr. Non è forse questo il carattere oligarchico? Adim. Almeno il cambiamento d'uomo a uomo è lo stesso che quello di governo a governo.

Socr. Veggiamo ancora se i costumi si rassomiglino dall'una e dall'altra parte. Adim. Veggiamolo pure. Socr. Non vi è forse incontanente con l'oligarchia questo primo lineamento di rassomiglianza, di collocar le ricchezze pria d'ogni altra cosa? Adim. Senza alcun dubbio. Socr. Gli rassomiglia inoltre per lo spirito di risparmio e per l'industria: non accorda alla natura se non che la soddisfazione de' desiderii necessarii, recide qualsivoglia altra spesa, e assoggetta tutti gli altri desiderii come superflui e insensati. Adim. Questo è vero. Socr. Egli è sordido, fa denaro di tutto, non pensa che a tesoreggiare: in una parola, è del numero di coloro di cui il volgo ammira la gran destrezza. Non è questo il ritratto fedele del carattere analogo al governo oligarchico? Adim. Si: nè dall' una nè dall' altra parte non si vede cosa alcuna che sopra le ricchezze meriti la precedenza. Socr. Senza dubbio che quest' uomo non ha coltivato nè il suo spirito nè il suo cuore con una buona educazione. Adim. Non v'è alcuna apparenza, altrimenti non si lascerebbe condurre in tutti i suoi passi da un cieco tale qual è Pluto.

Socr. Ponete mente a quel ch' io aggiungo. Non diremo noi che l' ignoranza ha fatto in lui nascere de' desiderii che sono della natura de' calabroni, alcuni sempre indigenti, ed altri sempre portati a far male, e ch' egli ritiene con molta fatica tra giusti limiti? Adim. La cosa è così. Socr. Sapete voi in quali occasioni l' ingiustizia di questi desiderii si farà palese? Adim. In quali occasioni? Socr. Allor quando sarà incaricato di qualche tutela, o di qualche altra commissione, e avrà tutta la libertà di malfare. Adim. Avete ragione. Socr. Non è egli vero che se nell'altre circostanze della vita egli passa per un uomo onorato e dabbene, se raffrena i suoi cattivi desiderii

e li nasconde sotto il velo dell'equità e della moderazione, ciò non avviene nè per virtù nè per ragione ch'egli se ne renda il padrone, ma per necessità, e per la paura di perdere i suoi beni volendo impadronirsene di quelli degli altri? Adim. Questo è certo. Socr. Ma quando si tratterà di spendere de' beni altrui, allora appunto, o mio caro amico, voi scoprirete negli uomini di questo carattere quelle cupidigie che proprie sono del naturale de'calabroni. Adim. Io ne sono persuaso. Socr. Essi provano adunque necessariamente delle sedizioni al di dentro di lor medesimi: in ciascuno di essi vi sono due uomini differenti, i desiderii de' quali contrastano insieme; ma d'ordinario i buoni desiderii prevalgono sopra i cattivi. Adim. Questo è certo. Socr. E per ciò all' esterno sembrano più moderati e più padroni di se medesimi che molti altri. Ma la vera virtù che produce nell'anima la concordia e l'armonia è assai lontana dal loro cuore. Adim. Io penso come voi.

Socr. Conviene disputar una vittoria, o qualche premio d'onore a'giuochi pubblici, l'uomo avaro non si conduce che debolmente. Non vuol spender denaro per la gloria, nè per tal sorta di combattimenti; teme di risvegliar in se medesimo desiderii già troppo prodighi, e di chiamarli a suo soccorso nella disputa. Combatte adunque, in una maniera oligarchica, con una picciolissima parte delle sue forze: resta quasi sempre al di sotto; ma che gl' importa? diventa ricco. Adim. Io son d'accordo. Socr. Dubiteremo ancora della perfetta rassomiglianza che si trova tra l'uomo avaro e parco ed il governo oligarchico? Adim. No.

Socr. Ora trattasi di esaminar l'origine e i costumi della democrazia, affinchè dopo aver conosciuto il carattere dell' uomo democratico, potiamo paragonarli insieme e giudicarne. Adim. Non faremo altro che seguire in ciò il nostro metodo ordinario. Socr. Si passa dall'oligarchia alla democrazia per la voglia insaziabile di acquistar nuove ricchezze, che si risguardano come il primo vantaggio nel governo oligarchico. Adim. Come mai? Socr. I magistrati che sono debitori delle cariche che occupano alle loro ricchissime facoltà, si astengono dal reprimere colla severità delle leggi il libertinaggio de'giovani dissoluti, e d'impedir loro di rovinarsi con le spese eccessive, essendo lor disegno di comprare i loro beni, d'imprestarne ad essi a grande usura, e di accrescere in tal modo le loro ricchezze e il loro

credito. Adim. Senza dubbio. Socr. È da un'altra parte evidente che in qualsivoglia governo è impossibile che i cittadini stimino le ricchezze, e nel tempo stesso si esercitino nella temperanza; ma è necessario che sagrifichino una di queste due cose all'altra. Adim. Questo è evidentissimo. Socr. Perciò nell'oligarchie i magistrati per loro trascuratezza e per la licenza che accordano al libertinaggio, hanno spesse volte ridotto all'indigenza alcuni uomini nati forse con sentimenti nobili ed elevati. Adim. Non v'è dubbio. Socr. Il che forma nello stato un corpo di gente oziosa, armata di possenti pungoli, alcuni oppressi da debiti, altri marcati d'infamia, e taluni esterminati insieme e ne' beni e nell'onore, i quali odiano a morte coloro che si sono arricchiti degli avanzi di lor fortuna, tendono ad essi degli aguati, come pure al rimanente de' cittadini, e ad altro non aspirano che ad eccitar qualche rivoluzion nel governo. Adim. La cosa è così. Socr. Frattanto questi avidi usurai, piombanti per così dir su la lor preda, e non credendo di essere osservati dagli altri, continuano a somministrar di soppiatto denaro a coloro che ad essi ricorrono, e a dar delle ferite considerabili al lor patrimonio, esigendo da essi a titolo d'interesse somme assai più grosse di quelle che hanno loro imprestate, e in tal guisa generano nello stato un numeroso sciame di calabroni e di poveri. Adim. Come mai questo sciame non diverrebbe numeroso? Socr. Non vogliono nulladimeno estinguere questo incendio che consuma tutto, nè coll'impedire a' particolari di disporre delle loro facoltà a proprio talento, nè coll'impiegare un altro mezzo egualmente proprio a reprimere il progresso del male. Adim. Qual è quest'altro mezzo? Socr. Quello che naturalmente s'impiega in mancanza del primo, e che consiste nell'obbligare i cittadini ad essere virtuosi per amore a' loro interessi; imperciocchè se ne' contratti liberi ciascuno vi arrischiasse del suo allorchè egli contrattasse contro la legge, l'usura si eserciterebbe con meno impudenza nella società civile, la quale si vedrebbe liberata da questo diluvio di mali di cui ho parlato. Adim. Io sono del parer medesimo.

Socr. Ora la maggior parte de' cittadini è ridotta a questo tristo stato per colpa de' magistrati, intanto ch'essi e i lor figliuoli sono nell'abbondanza, che i loro giovani menano una vita voluttuosa, che non esercitano nè il loro corpo nè il loro spirito con alcuna di quelle fatiche che sono proprie della loro età,

Digitized by Google

troppo molli e troppo codardi per resistere agli allettamenti del piacere e all' impression del dolore. Adim. Questo è vero. Socr. E ch'essi medesimi soltanto occupati ad arricchirsi, trascurano tutto il restante, e non si prendono maggior cura di acquistar la virtù, di quel che faccian coloro ch'essi hanno resi poveri. Adim. Non si può contraddire. Socr. Ora gli spiriti essendo così disposti, allor quando i magistrati e i sudditi si trovano insieme in viaggio, allo spettacolo, all'armata, sì sul mare che in terra, o in qualche altro incontro, e scambievolmente si esaminano nelle occasioni pericolose, i ricchi non hanno allora alcun motivo di dispregiare i poveri; al contrario quando un povero magro ed abbruciato dal sole si vede nella mischia collocato a canto d'un ricco che se ne sta all'ombra e ben pasciuto, e che lo vede quasi senza fiato e imbrogliatissimo per la sua persona, quai pensieri credete voi che gli ricorrano per lo spirito in quel momento? Non va egli forse dicendo a se medesimo che questi uomini dispregevoli devono le lor ricchezze alla codardia de'poveri? E allor quando s'incontrano insieme, non vanno forse gli uni dicendo agli altri: in verità i nostri ricchi sono uomini che da nulla son buoni? Adim. Sono persuaso che parlino e pensino in tal maniera.

Socr. E siccome un corpo indisposto non ha bisogno per cader malato che d'un leggierissimo accidente, e spesso ancor si sconcerta senza che gli sopravvenga alcuna causa esterna; così uno stato nella disposizione in cui or ora lo rappresentai, non tarda nulla a divenir preda delle sedizioni e delle guerre intestine, tostochè sul minimo pretesto i ricchi e i poveri cercando di fortificare il lor partito, chiamano in lor soccorso, questi gli abitanti d'una repubblica vicina, e quelli i capi di qualche stato oligarchico; ed alle volte ancora le due fazioni si lacerano colle lor proprie mani, senza che gli stranieri entrino nella lor rissa. Adim. Sì certamente. Socr. Il governo divien popolare, allorchè i poveri avendo riportato vittoria sopra i ricchi, ne uccidono alcuni, discacciano gli altri, e spartiscono egualmente con coloro che restano le cariche e l'amministrazion degli affari: divisione che d'ordinario è regolata dalla sorte in un tal governo. Adim. In fatti in tal guisa si stabilisce la democrazia, o per la via dell'armi, o perchè i ricchi temendo di se, prendono il partito di ritirarsi senza rumore.

Socr. Quali saranno i costumi e qual sarà la costituzione di

questo nuovo governo? È cosa evidente che il carattere che gli rassomiglia ci deve in qualche maniera parer democratico. Adim. Questo è evidente. Socr. Sulle prime ciascuno è libero in un tale stato; non vi si respira altro che la franchezza e l'indipendenza; ognuno è il padrone di fare quel che gli aggrada. Adim. Così dicesi. Socr. Ma in ogni luogo ove si ha questo potere egli è chiaro che ciascun cittadino dispone di se medesimo e sceglie a suo talento il genere di vita che più gli piace. Adim. Senza dubbio. Socr. Vi devono essere per conseguenza in un tal governo uomini d'ogni sorta di professioni. Adim. Sì. Socr. Sembra che questa forma di governo debba passare per la più bella di tutte, e che questa prodigiosa diversità di caratteri ne innalzi tanto più la bellezza, quanto le mescolanze di differenti colori innalzano quella d'un drappo. Adim. Perchè no? Socr. Almeno coloro che giudicheranno, siccome le donne e i fanciulli giudicano degli abiti, voglio dire dalla diversità de' colori, non possono fare a meno di preferirla a tutte l'altre. Adim. Io non duro fatica a crederlo. Socr. In questa repubblica, o mio caro amico, ciascuno può andar a cercare il genere di governo che gli accomoda. Adim. Perchè ciò? Socr. Perchè essa li racchiude tutti, e perchè ciascuno ha la libertà di vivervi a suo capriccio. Parmi che se alcuno volesse formare il piano d'uno stato, come noi poco fa facevamo, non avrebbe a far altro che trasportarsi in una città ove il popolo governa: essa è una fiera ove si mettono in mostra i governi d'ogni specie. Basterebbe che scegliesse, e ch'eseguisse in seguito il suo disegno sul modello che avesse scelto. Adim. Egli non avrebbe scarsezza di modelli.

Socr. A giudicar della cosa a primo colpo d'occhio, non è forse ella una condizione assai dolce e assai comoda di non poter esser costretto ad accettare alcuna carica pubblica qualunque fosse il merito che voi aveste di degnamente occuparla; di non essere sottomesso ad autorità alcuna quando voi non lo vogliate; di non far la guerra quando gli altri la fanno; e intanto che gli altri vivono in pace, di non vivervi voi medesimo qualor ciò non vi piaccia; e a dispetto della legge che vi proibisce qualsivoglia funzione nel foro o nella magistratura, d'essere giudice oppur magistrato se ve ne viene il capriccio? Adim. A prima vista questa vita deve parer deliziosa. Socr. Non è forse ancora alquanto ammirabile la dolcezza con cui vi si

trattano certi colpevoli? Non avete veduto in una città libera uomini condannati alla morte o all'esilio, a restar impunemente in città, a comparire in pubblico, a passeggiare con un'aria e un portamento da eroi, come se niuno vi facesse attenzione e neppur dovesse accorgersene? Adim. Ne ho veduti moltissimi. Socr. Di più, non è forse effetto d'una condiscendenza veramente generosa e d'una maniera di pensare non soggetta a bassezza, quel dispregio che vi si dimostra per quelle massime che noi poco fa spacciavamo con tanta enfasi nel delineare il piano della nostra repubblica; allorchè assicuravamo che almeno quando non si fosse dotato d'un natural eccellente, non si fosse trattenuto per così dire sin dall'infanzia in mezzo alle cose belle, e non se ne fosse fatto uno studio serio in tutto il restante di sua vita, non si diverrebbe mai un uomo onesto? Con quali magnanimità si calpestano queste massime, senza prendersi alcun fastidio di esaminare il carattere e la condotta di coloro che s'ingeriscono nel maneggio degli affari! Qual premura al contrario si fa comparir di onorarli, purchè dicano che sono pieni di zelo per gl'interessi del popolo! Adim. Ciò suppone in fatti de'sentimenti generosissimi.

Socr. Tali sono presso a poco i vantaggi della democrazia. Essa, come voi vedete, è un governo dolcissimo, in cui niuno è il padrone, la cui varietà è dilettevole, e in cui l'eguaglianza regna tra le condizioni le più ineguali. Adim. Non dite nulla che non sia a cognizione di ciascheduno. Socr. Considerate ora il carattere dell'uomo democratico, o piuttosto, per conservare sempre il medesimo ordine, non vedremo prima come egli si formi? Adim. Sì. Socr. Non è forse così? L'uomo avaro e oligarchico ha un figliuolo, ch'egli alleva ne'suoi sentimenti. Adim. Benissimo. Socr. Questo figliuolo domina e sottomette ad esempio di suo padre le passioni che lo portano al piacere, che inspirano il lusso e il dispendio e sono nemiche del risparmio: in una parola, quella turba di desiderii che si appellano superflui. Adim. Così deve essere. Socr. Volete voi, per dar più luce al nostro trattenimento, che incominciamo dallo stabilir la distinzione de'desiderii necessarii e de'desiderii superflui? Adim. Così mi piace. Socr. Non si ha forse ragione di chiamar desiderii necessarii quelli che non è in nostro potere di recidere nè di reprimere, e che per altro ci è vantaggioso di contentare? Avvegnachè egli è evidente che queste sono necessità naturali:

non è così? Adim. Si. Socr. Dunque a buona equità noi chiameremo questi desiderii necessarii. Adim. Senza dubbio. Socr. Per quelli da cui è agevole il liberarsene se a buon' ora vi si metta attenzione, la presenza de' quali oltre a ciò non produce in noi bene alcuno, ed anzi spesso vi cagiona gran mali, qual altro nome conviene meglio ad essi che quello di desiderii superflui? Adim. Niun altro. Socr. Proponiamo un esempio degli uni e degli altri, a fin di formarcene una più giusta idea. Adim. Sarà cosa ben fatta. Socr. Il desiderio di prendere con qualche condimento tanto cibo quanto è di bisogno per conservare la sanità e le forze, non è già necessario? Adim. Così io penso. Socr. Quello del semplice nodrimento è necessario per due ragioni: e perchè è utile di mangiare, e perchè è impossibile di vivere altrimenti. Adim. Si. Socr. Quello del condimento non è necessario se non quanto serve alla sanità. Adim. Questo è vero. Socr. Ma il desiderio d'ogni sorta di vivande e d'intingoli, desiderio che si può reprimere ed anche interamente recidere con una buona educazione, desiderio nocevole al corpo e all'anima, di cui egli istupidisce la ragione e risveglia le passioni, non deve forse essere annoverato tra i desiderii superflui? Adim. Non v'è opposizione. Socr. Diremo adunque che questi sono desiderii sontuosi e prodighi, e quelli desiderii parchi e interessati, perchè è utile nella vita di adempierli. Adim. Si. Socr. Daremo lo stesso giudizio rispetto ai piaceri dell'amore e all'altre voluttà sensuali. Adim. Si. Socr. Non abbiamo noi detto di colui al quale abbiamo dato il nome di calabrone, ch'egli era tutto immerso in questa sorta di piaceri e signoreggiato da desiderii superflui d'ogni spezie; mentre all'opposto l'uomo che risparmia e oligarchico non ha che un picciol numero di desiderii necessarii? Adim. L'abbiamo detto.

Socr. Spieghiamo di nuovo come quest' uomo oligarchico divenga democratico: eccovi, per quanto sembrami, in qual maniera ciò d'ordinario succeda. Adim. In qual maniera? Socr. Allor quando un giovane, allevato, come abbiamo detto, nell'ignoranza e co'principii di risparmio, ha gustato una volta il mele de'calabroni, e si è trovato nella compagnia di quest'insetti furiosi, tutti foco per i piaceri e sapienti nell'arte di prepararli, non è forse allora che il suo governo interiore d'oligarchico ch'era divien democratico? Adim. Quest'è una necessità inevitabile. Socr. E siccome lo stato ha cambiato forma, perchè la

fazion del popolo, fortificata da un soccorso straniero che favoriva i suoi disegni, prevalse a quella de'ricchi; così questo giovane non cambia forse egli costumi a cagione dell'appoggio che le sue passioni trovano nelle passioni altrui della natura medesima delle sue? Adim. Si. Socr. Se suo padre o i suoi parenti mandassero dal canto loro del soccorso alla fazion de' desiderii oligarchici, e impiegassero per sostenerla gli avvertimenti salutari e le riprensioni, il suo cuore non diverrebbe egli allora il teatro delle sedizioni e de' combattimenti? Adim. Senza dubbio. Socr. Qualche volta avviene che la fazion oligarchica superi la democratica; ed allora i cattivi desiderii sono in parte distrutti, in parte scacciati dalla sua anima; il pudore e la modestia prendono il loro posto, e questo giovane rientra nel suo dovere. Adim. Così qualche volta avviene. Socr. Ma assai presto, a cagione della pessima educazione ch'egli ebbe da suo padre, nuovi desiderii più forti e in maggior numero succedono a quelli ch' egli ha banditi. Adim. Non v'è cosa più ordinaria di questa. Socr. Essi lo strascinano di nuovo nelle medesime compagnie, e dal commercio clandestino ch'essi hanno co' desiderii degli altri, nasce una folla di desiderii ch' egli dapprima non conosceva. Adim. Si.

Socr. Finalmente s'impadroniscono della cittadella dell' anima di questo giovane, dopo d' essersi accorto ch' essa è vuota di scienza, di sentimenti lodevoli, e di giudizi veri, che sono la più sicura e la più fedel guardia della ragion de' mortali cari agli Dei. Adim. Non v'è alcun dubbio. Socr. Subito i giudizii falsi e presontuosi e le opinioni pericolose concorrono in folla e si gettano nella piazza. Adim. Ahimè! pur troppo. Socr. Non è forse allora ch'egli ritorna nella compagnia di que' voluttuosi lotofagi, e più non arrossisce del suo intimo commerzio con essi? Se dalla parte de'suoi amici e de' suoi parenti vien qualche rinforzo alla fazion contraria, i giudizii falsi chiudendo prontamente le porte del real castello, negano l'entrata al soccorso che si spedisce, e neppur ascoltano i discorsi che i vecchi pieni di senno e di esperienza vi mandano per mezzo d'ambasciadori. Secondati da una moltitudine di desiderii perniciosi, combattono, riportano la vittoria; e trattando il pudore d'imbecillità, ignominiosamente lo scacciano. Bandiscono la temperanza, dopo averla oltraggiata e disfigurata col nome di debolezza; e sino da' fondamenti distruggono la moderazione e la frugalità,

Digitized by Google

ch'essi chiamano rusticità e bassezza. Adim. Si per verità. Socr. Dopo averne votata e purgata l'anima di questo infelice giovane, ch'essi assediano e che ammettono con gran pompa ai lor misteri, introducono con un numeroso corteggio, riccamente ornate e con la corona sul capo, l'insolenza, l'independenza, la vita licenziosa e la sfacciataggine, di cui fanno mille elogi, travestendo la lor bruttezza sotto i più bei nomi: l'insolenza sotto il nome di pulitezza, l'independenza sotto quello di libertà, la vita licenziosa sotto quello di magnificenza, e la sfacciataggine sotto quello di forza. Non è forse in tal guisa che un giovane, avvezzo sin dall'infanzia a non soddisfare altri desiderii che i necessarii, passa allo stato, dirò io di libertà o di sfrenata licenza, in cui s'abbandona a una folla di desiderii e di piaceri superflui? Adim. Non si può esporre in più viva maniera un tal cambiamento.

Socr. Dopo di ciò come vive egli? Senza distinguere i piaceri superflui dai necessarii, si abbandona agli uni e agli altri; e per soddisfarsi, non risparmia nè i suoi beni, nè le sue cure, nè la sua industria. S'egli è tanto felice che non spinga i suoi disordini fino all'eccesso, e se l'età avendo un poco acchetato il tumulto delle passioni, l'obbliga a richiamar dall'esilio una parte delle virtù che ha bandite, e a non abbandonarsi senza moderazione ai vizii che hanno preso il lor posto, stabilisce allor tra i piaceri una spezie d'eguaglianza; e facendoli, per dir così, tirare alla sorte, lascia che la sua anima sia in balia di quel primo cui la sorte è favorevole. Avendo soddisfatto questo desiderio, passa egli sotto l'impero d'un altro, e così in seguito; non ne scaccia alcuno, e li conserva tutti egualmente. Adim. Questo è vero. Socr. Che alcuno venga a dirgli che vi sono due sorta di piaceri: gli uni che vanno in seguito de' desiderii innocenti e legittimi, gli altri che sono il frutto de' desiderii colpevoli e proibiti; che conviene ricercare e stimare i primi, reprimere e domare i secondi; egli chiude tutti gli aditi della cittadella a queste sagge massime, e non vi risponde con altro che con segni di dispregio; sostiene che tutti i piaceri sono della stessa natura, e che meritano egualmente d'essere ricercati. Adim. Tal è in fatti la sua disposizion di spirito, a cui egli conforma la sua condotta.

Socr. Vive adunque, per così esprimermi, a capriccio della giornata. Il primo desiderio che si presenta è il primo abbrac-

ciato. Oggi sono le sue delizie l'ubbriachezza e le canzoni in lode di Bacco, domani digiunerà e non berrà che acqua. Ora si esercita nel ginnasio, ora è ozioso e di niente si prende affanno. Qualche volta la fa da filosofo; spesse volte è uomo di stato, monta in bigoncia, parla e tratta senza saper nè quel ch' ei dice nè quel ch'egli fa. Un giorno egli porta invidia alla condizion di chi milita, ed eccolo divenuto guerriero; un altro giorno si dà tutto al commerzio. In' una parola, nella sua condotta non v'è niente di fisso, niente di regolato; non vuol soffrire incomodo alcuno, e chiama la vita ch' ei mena, una vita libera, aggradevole, una vita beata. Adim. Voi ci avete dipinta al naturale la vita d'un uomo indipendente e geloso dell' eguaglianza. Socr. Il suo carattere, che riunisce in lui ogni sorta di costumi e di caratteri, ha tutta la vaghezza e tutta la varietà dello stato popolare; e non è stupore che tante persone dell' uno e dell' altro sesso trovino sì bello un genere di vita in cui sono ragunate tutte le spezie di governi e di caratteri. Adim. La cosa è in tal modo. Socr. Mettiamo adunque di rimpetto alla democrazia quest'uomo, che si può a buona equità nominar democratico. Adim. Mettiamolo.

Socr. Resta omai che consideriamo la più bella forma di governo e il carattere più perfetto; voglio dire la tirannia e il tiranno. Adim. Senza dubbio. Socr. O mio caro Adimante, rispondetemi. Quali sono i costumi del governo tirannico? Imperciocchè per quanto appartiene alla maniera in cui formasi, egli è evidente che deve la sua nascita alla democrazia. Adim. Questo è certo. Socr. Il passaggio dello stato popolare alla tirannia non è forse presso a poco il medesimo che quello dell'oligarchia alla democrazia? Adim. Come mai ciò? Socr. Quel che risguardasi nell'oligarchia come il maggior bene, e che altresì diede origine a questa forma di governo, sono le ricchezze eccessive; non è vero? Adim. Sì. Socr. Ciò che cagiona la sua rovina non è forse il desiderio insaziabile d' arricchirsi, e l'indifferenza che quest'unico oggetto che si propone inspira per tutto il restante? Adim. Ancor ciò è vero. Socr. Per la ragion medesima lo stato popolare trova la cagione della sua perdita in ciò ch'egli risguarda come il suo vero bene allorchè n'è insaziabile. Adim. Qual è questo bene? Socr. La libertà. Entrate in una città libera, voi sentirete a dir da ogni parte, che non v'è alcun vantaggio che meriti di essere a questo anteposto; che per

goderne, ogni uomo nato libero sceglierà di fissare il suo soggiorno là piuttosto che altrove. Adim. Non v'è cosa più ordinaria d'un simil linguaggio.

Socr. Non è forse, come or ora lo diceva, questo amor della libertà portato all' eccesso ed accompagnato da una somma indifferenza per tutto il restante, che distrugge al fine questo governo e gli rende la tirannia necessaria? Adim. Come mai? Socr. Quando una città divorata da un'ardente sete della libertà è governata da cattivi coppieri, che a lei la versano tutta pura e la fanno bere fin ch' è ubbriaca; allora se i magistrati non la complacciono fino a lasciarla fare tutto ciò ch'ella vuole, li maltratta sotto pretesto che sono altrettanti malvagi che aspirano all'oligarchia. Adim. Non manca già di farlo. Socr. Ella tratta con tutto il dispregio coloro che hanno ancor per essi sommessione e rispetto, e dà loro l'amaro rimprovero che sono uomini da nulla e schiavi volontarli. Si in pubblico come in privato essa vanta ed onora quella preziosa eguaglianza che tiene a livello i magistrati e i cittadini. Può mai farsi che in una tal città la libertà non sia portata al suo colmo? Adim. Come mai ciò non succederebbe? Socr. Ch' essa non penetri, o mio caro amico, fin nell'interno delle famiglie, e che finalmente lo spirito d'indipendenza e d'anarchia non passi fino agli animali? Adim. Che intendete per questo? Socr. Voglio dire che i padri s'avvezzano a trattare i loro figliuoli come loro eguali, ed anche a temerli; e questi ad eguagliarsi a'lor padri, a non aver nè rispetto nè timore per coloro a cui devon la vita, perchè altrimenti la lor libertà ne patirebbe; che i cittadini vecchi e nuovi, ed anche gli stranieri, vi godono i diritti medesimi. Adim. Così appunto le cose passano.

Socr. E per discendere a minori oggetti, i maestri per una ragion simile temono e destramente maneggiano i lor scolari, e questi si burlano de' lor maestri e de' lor direttori. In una parola, i giovani vogliono andar del pari co' vecchi, e adeguare la loro autorità tanto ne' discorsi come nelle azioni. I vecchi dal canto loro per una compiacenza e una pulitezza mal intese siedono tra' giovani, e si studiano di copiar le lor maniere, col timor di passar per uomini d'un carattere bisbetico e dispotico. Adim. Questo è vero. Socr. Ma il più intollerabile abuso che la libertà introduce in questo governo, si è che gli schiavi dell' uno e dell'altro sesso sono tanto liberi quanto co-

loro che gli hanno comprati. Mi sono quasi dimenticato di dire che le donne vi hanno tanto potere e sono così independenti come gli uomini. Adim. Non lasciamo in obblio cosa alcuna, e secondo l'espressione d' Eschilo, *diciamo tutto ciò che ci verrà in bocca*. Socr. Benissimo. Questo appunto è quel ch' io fo. Si durerebbe fatica a credere, quando non si fosse stato testimonio, quanto gli animali che sono ad uso degli uomini ivi sieno più liberi che in qualsivoglia altro luogo. Veggiamo che le cagnuole, secondo il proverbio, sono dello stesso umore delle lor padrone; che i cavalli e gli asini, avvezzi di andare colla testa alta e senza prendersi soggezione, urtano colui che s' incontra su la lor strada se non ha attenzione di discostarsi. In somma tutto ivi gode una piena ed intera libertà. Adim. Voi mi raccontate un mio proprio sogno. Non vo quasi mai alla campagna che così appunto non mi succeda.

Socr. Or vedete voi il mal generale che da tutto ciò ne risulta? Vedete voi quanto i cittadini ne divengano delicati e sospettosi, a segno di sollevarsi e di ribellarsi alla minima apparenza di servitù? Finalmente giungono, come sapete, fino a non tener alcun conto delle leggi scritte o non scritte, a fine di non avere assolutamente padrone alcuno. Adim. Lo so. Socr. Da questa forma di governo sì bella e sì ardita nasce la tirannia, almeno per quanto io penso. Adim. In fatti ella è ardita; ma continuate a spiegarmene le conseguenze. Socr. La medesima malattia che ha distrutto l'oligarchia, prendendo novelle forme e nuovi accrescimenti nello stato popolare, lo distrugge in fine e cambia in ischiavitù la sua libertà. Generalmente parlando, è vero il dire che non si può dare in un eccesso senza esporsi a cadere nell'eccesso contrario. Questo è quello che si osserva rispetto alle stagioni, alle piante, a' corpi, e sopra tutto agli stati. Adim. Così dev' essere. Socr. In tal guisa, sì relativamente a una società intera, come per rapporto a un semplice particolare, la libertà eccessiva degenera presto o tardi in una servitù estrema. Adim. Così pure dev' essere. Socr. È dunque naturale che la tirannia non prenda origine da alcun altro governo che dal governo popolare; vale a dire che alla libertà la più piena e la più intera, debba succedere il dispotismo il più assoluto e il più intollerabile. Adim. Questo è pure l' ordine delle cose. Socr. Ma ciò non è quel che voi mi domandate. Voi volete sapere quai sia quella malattia, che for-

Digitized by Google

mata nell' oligarchia e accresciuta in seguito nella democrazia, la conduca in fine alla tirannia. Adim. Avete ragione.

Socr. Per questa malattia io intendo quella moltitudine di sfaccendati e di prodighi, de' quali alcuni i più arditi e più coraggiosi sono alla testa, e gli altri più codardi vanno in seguito de' primi. Abbiamo paragonato i primi ai calabroni armati d' aghi, e i secondi ai calabroni senz' ago. Adim. Questo paragone sembrami giusto. Socr. Queste due spezie d'uomini fanno in ogni corpo politico le stesse rovine che la flemma e la bile fanno nel corpo umano. Un saggio legislatore, come medico dello stato, prenderà a lor riguardo le medesime circospezioni che un uomo il quale alleva l' api prende a riguardo de' calabroni. La sua prima attenzione sarà d'impedire ch' essi non s'introducano nell' alveare; e se ad onta della sua vigilanza vi si sono furtivamente introdotti, li separerà più presto che gli sarà possibile, e distruggerà quell' asilo ove si son ritirati. Adim. Non v' è altro partito da prendersi. Socr. Per comprendere ancor meglio quel che vogliamo dire, facciamo una cosa. Adim. Che cosa? Socr. Dividiamo col pensiero lo stato popolare in tre corpi, di cui in fatti è composto. Nel primo sono compresi coloro di cui ora ho parlato; e il libertinaggio ve li fa nascere in così gran numero come nell' oligarchia. Adim. La cosa è in tal modo. Socr. V'è nulladimeno questa differenza, che sono assai più inquieti nello stato repubblicano che nell' oligarchico. Adim. Per qual ragione? Socr. Perchè in questo siccome non hanno alcun credito, e si usa ogni attenzione di tenerli lontani da tutte le cariche, non possono nè operare nè fortificarsi; laddove in quello, toltone un picciol numero, essi sono alla testa degli affari. I più imbroglioni tra loro parlano ed operano; gli altri susurrano intorno alla tribuna, e chiudono la bocca a chiunque vorrebbe suggerire un sentimento contrario: di modo che in questo governo gli affari, eccettuatone un picciolissimo numero, tutti passano per le loro mani. Adim. Questo è vero.

Socr. Il secondo corpo è totalmente separato, e non ha commercio alcuno con la moltitudine. Adim. Qual è? Socr. Siccome in questo stato ognuno s' affatica d'arricchirsi col traffico, coloro che sono più saggi e più moderati nella lor condotta sono altresì d' ordinario i più ricchi. Adim. Così dev' essere. Socr. Or da costoro senza dubbio i calabroni cavano più mele e con più agevolezza. Adim. Qual bottino farebbero mai su di

coloro che non hanno nulla o pochissime cose? Socr. Per ciò si dà a questi ricchi il nome d'*erba per i calabroni*. Adim. E con ragione. Socr. Il terzo corpo è il minuto popolo, composto d'artigiani e di gente senza impiego che hanno appena di che vivere. Nella democrazia questo corpo è il più numeroso e il più possente allorchè è ragunato. Adim. Sì. Ma non mai si raduna che non se gli distribuisca qualche poco di mele. Socr. Così coloro che presiedono a queste assemblee fanno tutto ciò che dipende da essi per somministrargliene. A tal oggetto s'impossessano de'beni de'ricchi, che spartiscono col popolo, serbando sempre per se medesimi la miglior parte. Adim. E questo è il fondo delle distribuzioni pecuniarie che se gli fanno. Socr. Intanto i ricchi veggendosi spogliati de' loro beni, con tutto il lor potere fanno resistenza a questi rapitori; portano i lor lamenti al popolo ragunato, e si credono in dover di difendersi. Adim. Senza dubbio. Socr. Gli altri dal canto loro li accusano, benchè sieno affatto innocenti, di voler mettere turbolenze nello stato, di tendere insidie alla libertà del popolo, e di tentare d'esser oligarchici. Adim. Non vi mancano certamente.

Socr. Ma allorchè gli accusati si avveggono che il popolo, non tanto per cattiva volontà quanto per ignoranza, e sedotto dagli artifizi de' lor calunniatori, forma contro di loro pessimi disegni; allora, o vogliano o non vogliano, divengono in fatti oligarchici. Per altro non si ha da prendersela contro di loro, ma contro i calabroni che li pungono co' loro aghi e li spingono a questi estremi. Adim. Non v'è da opporre. Socr. Vengono in seguito le dinunzie, le accuse reciproche, e le sentenze a favore o contro i ricchi. Adim. Questo è vero. Socr. Non è forse cosa ordinaria che il popolo abbia qualche persona a cui confidi specialmente i suoi interessi, e si affatichi d'ingrandirla e di renderla possente? Adim. Sì. Socr. È dunque evidente che dal tronco de'capi e de'protettori del popolo nasce il tiranno, e non d'altronde. Adim. La cosa è chiarissima.

Socr. Ma quando mai il protettor del popolo incomincia a divenirne il tiranno? Non è certo che ciò avviene allorquando egli incomincia a far qualche cosa che si avvicina a ciò che nasce, come dicesi, in Arcadia nel tempio di Giove Liceo? Adim. Cosa dicesi ch'ivi nasca? Socr. Dicesi che colui il quale assaggia le viscere umane frammischiate con quelle dell'altre vittime è cangiato in lupo. Non l'avete voi mai sentito a dire? Adim.

Si. Socr. Nella stessa guisa allorchè il protettor del popolo trovando in lui una sommission perfetta a' suoi voleri, imbratta le sue mani nel sangue de' suoi concittadini; quando su le accuse calunniose, e che non sono che troppo ordinarie, li strascina dinanzi a' tribunali e li fa spirar ne' supplizi; quando egli medesimo abbevera la sua lingua e la sua bocca impura del sangue de'suoi parenti e de'suoi amici, riempie la città d'uccisioni e di stragi, abolisce i debiti, e propone una nuova partizion delle terre; non è forse per lui una fatal necessità di perire per mano de'suoi nemici, o di divenire il tiranno dello stato e d' essere cangiato in lupo? Adim. Non v'è altro mezzo. Socr. Egli fa una guerra aperta a coloro che possedono gran ricchezze: e se, dopo d'essere stato scacciato dalla città, gli vien fatto di rientrarvi a dispetto de'suoi nemici, non rientra egli con tutto l'apparato d'un tiranno? Adim. Senza dubbio.

Socr. Ma se i ricchi non possono ottener di scacciarlo, nè di farlo condannar a morte accusandolo dinanzi al popolo, allora essi ordiscono aguati alla sua vita per vie occulte e violenti. Adim. Ciò spesse volte avviene. Socr. Il che dà occasione a quella domanda strepitosa e apertamente tirannica che fanno al popolo coloro che sono venuti a questi estremi. Gli domandano delle guardie, a fine di mettere in sicuro la persona del protettor dello stato. Adim. Si veramente. Socr. Il popolo le accorda ad essi, temendo ogni cosa per le loro vite e nulla temendo per se medesimo. Adim. Senza dubbio. Socr. Quando le cose sono a questo punto, ognun che possiede gran ricchezze, e che per tal ragione passa per nemico del governo, prende per se l'oracolo fatto a Creso: *Egli si ritira, fugge verso il fiume Ermo, e non teme i rimproveri di viltà che gli si potrebbero fare.* Adim. Ha ragione; non gli si darebbe l'occasione di temer due volte simili rimproveri. Socr. S'egli è preso nella sua fuga, gliene costa la vita. Adim. Non ha da aspettar altra sorte.

Socr. Per quanto appartiene al protettor del popolo, che se n' è dichiarato il tiranno, non crediate già ch' egli gusti in un riposo fastoso i vantaggi della sua dignità. Sempre inquieto e in piedi sul suo tribunale, rovescia a dritta e a sinistra tutti coloro di cui diffidasi. Adim. Egli fa bene d' operar in tal modo per la sua sicurezza. Socr. Veggiamo qual sia la felicità di quest' uomo e della società che nutrisce un tal mostro. Adim. Mi farete piacere. Socr. Ne'primi giorni del suo assoluto potere non

sorride egli graziosamente a tutti coloro che incontra, non va fino ad abbracciarli e a dir loro che a nulla meno pensa che ad esser tiranno? Non fa egli le più belle promesse in pubblico e in privato, affrancando tutti i debitori, dividendo le terre tra il popolo e i suoi favoriti, trattando ognuno con una dolcezza e una tenerezza da padre? Adim. È necessario ch'egli incominci in tal modo. Socr. Quando si è assicurato de' nemici al di fuori, in parte co'trattati, in parte con le vittorie, e che da quella banda è in pace, egli ha sempre l'attenzione di mantener vivi alcuni semi di guerra, affinchè il popolo senta il bisogno che ha d'un capo. Adim. Questo dev'essere. Socr. E sopra tutto a fine d'impoverirlo con le imposizioni di cui lo aggrava, di tenerlo occupato nella sua miseria presente, e di levargli il modo di tendere insidie alla sua persona. Adim. Non v'è opposizione. Socr. Lo fa ancora a fine di tenersi aperta una strada non sospetta di liberarsi da coloro di cui concepisce qualche ombra, e che sa aver il cuore troppo orgoglioso per piegare a'suoi voleri, esponendoli a'colpi de'nemici in un giorno di combattimento. Per tutte queste ragioni è d'uopo che un tiranno abbia sempre qualche guerra preparata. Adim. Sono dello stesso parere.

Socr. Ma una tal condotta non deve essa renderlo odioso a' suoi sudditi? Adim. Odiosissimo. Socr. Alcuni di coloro che hanno contribuito al suo innalzamento, e che hanno dopo di lui la maggior autorità, non parlano forse tra di loro con molta libertà sopra ciò che succede, ed i più arditi non s'inoltrano forse fino a lamentarsene con lui medesimo e a fargliene de' rimproveri? Adim. È assai verisimile. Socr. Bisogna adunque che il tiranno se ne liberi, se vuol regnare in pace, e che senza distinzione d'amico e di nemico egli distrugga tutti coloro il merito de'quali gli reca sospetto. Adim. Questo è evidente. Socr. Deve aver l'occhio assai perspicace per discernere coloro che hanno coraggio, grandezza d'animo, prudenza e ricchezze: e tal è la sua sorte, ch'è ridotto, voglia o non voglia, a dichiararsi lor nemico, a tendere agnati ad essi senza intermissione, fino a tanto che n'abbia purgato lo stato. Adim. Che strana maniera di purgarlo! Socr. Egli fa al contrario de' medici, i quali purgano i corpi levando quel che v'è di cattivo e lasciando quello che v'è di buono. Adim. Intanto è d'uopo ch'egli venga a questo passo, oppur che rinunzi alla tirannia. Socr. Vera-

mente non è questa per lui una felice necessità, mentre gli lascia la scelta di perire, o di non aver a vivere che con gente senza merito e senza virtù, da cui ancora non può evitare d'essere odiato? Adim. Tale è il suo stato.

Socr. Non è egli vero che quanto più si renderà odioso a' suoi cittadini con le sue crudeltà, tanto più avrà bisogno d'una guardia numerosa e fedele? Adim. Senza dubbio. Socr. Ma dove troverà egli uomini fedeli? Donde li farà venire? Adim. Se li paga bene, correranno con prestezza in folla a lui da ogni parte. Socr. Credo d'intendervi. Gli verranno a sciami calabroni da tutti i paesi. Adim. Avete rilevato benissimo il mio pensiero. Socr. Perchè non affiderebbe egli la sua persona a'suoi sudditi? Adim. E come mai? Socr. Componendo la sua guardia di schiavi, cui darebbe la libertà dopo di aver fatto morire i lor padroni. Adim. Benissimo, tanto più che questi schiavi sarebbero interamente tutti per lui. Socr. Lasciate ch'io lo dica un'altra volta: la condizion del tiranno è ben degna d'invidia, s'essa l'obbliga a distruggere i migliori cittadini e a fare i loro schiavi suoi amici e suoi confidenti. Adim. Non può averne altri. Socr. Questi nuovi cittadini sono pieni d'ammirazione per la sua persona, sono ammessi alla sua più intrinseca famigliarità, intanto che gli uomini dabbene l'odiano e lo fuggono. Adim. Così dev'essere.

Socr. Si ha dunque una gran ragione di vantar la tragedia come una scuola di sapienza, ed Euripide che fu eccellente. Adim. A che proposito dite voi questo? Socr. Perchè Euripide in certo luogo ha pronunziato questa sentenza piena d'un sentimento profondo: *I tiranni sono saggi pel commercio ch'essi hanno co'saggi*. Senza dubbio ch'egli ha voluto dire che coloro i quali compongono la loro corte sono altrettanti saggi. Adim. È vero che Euripide e gli altri poeti innalzano la tirannia fino a' cieli in mille luoghi delle loro opere. Socr. Perciò questi poeti tragici hanno lo spirito troppo sublime, mentre condannano che nella nostra repubblica e in tutti gli stati governati presso a poco secondo le nostre massime, si ricusi di riceverli a cagione degli elogi continui ch'essi fanno alla tirannia. Adim. Per quanto io posso credere, i più ragionevoli tra di loro non si offenderanno mai di questo rifiuto. Socr. Andranno dunque, se così lor piace, in altri stati. Ivi raguneranno il popolo in folla ad udire i loro componimenti, stipendieranno le voci più belle, più forti, e più insinuanti per servirsene ad ispirar nella

moltitudine il gusto per la tirannia e per la democrazia. Adim. Senza dubbio. Socr. Essi riporteranno molto denaro e gloria: in primo luogo per parte de' tiranni, come così dev' essere; e in secondo luogo per parte delle democrazie. Ma a misura che vorranno prendere il lor volo verso de' governi più perfetti, la loro fama andrà sempre decrescendo, perderà lena, e fin là non potrà seguirli. Adim. Avete ragione.

Socr. Ma lasciamo questa digressione, che ci condurrebbe troppo lungi. Ritorniamo al tiranno, e veggiamo donde trarrà egli di che provedere al mantenimento di quella guardia bella, numerosa, e rinnovata ad ogni momento. Adim. Egli è evidente che incomincerà dallo spogliare i tempi, e fin tanto che la vendita delle cose sacre gli produrrà fondi sufficienti, aggraverà il popolo d' imposizioni meno che gli sarà possibile. Socr. Benissimo: ma quando questo fondo verrà a mancargli, che farà egli? Adim. Allora vivrà de'beni di suo padre, egli, i suoi convitati, i suoi amici e le sue amiche. Socr. V' intendo: vale a dire che il popolo che ha dato l' essere al tiranno, nutrirà lui e il suo seguito. Adim. Gli converrà così fare. Socr. Ma come! Se il popolo andasse in collera contro di lui, e gli dicesse che non è giusto che un figliuolo già grande e forte sia di peso a suo padre; che al contrario tocca a lui di provedere al sostentamento di suo padre; che non ha mai preteso formandolo ed allevandolo di farlo suo padrone tosto ch' egli fosse grande, nè di divenire lo schiavo de' suoi schiavi e di nutrire lui e quella moltitudine di stranieri ch'egli conduce seco; che ha voluto solamente liberarsi col suo mezzo dal giogo de'ricchi e di coloro che si chiamano *uomini dabbene* nella città; che però gli ordina di ritirarsi co' suoi amici, colla stessa autorità che un padre scaccia di casa sua un suo figliuolo co' suoi compagni dissoluti? . . . . Adim. Vedrà allora qual mostro egli abbia nutrito e allevato nel suo seno, e che si sforza in vano di scacciare un più forte di se. Socr. Che dite voi? Come! Il tiranno oserebbe far violenza a suo padre, ed anche batterlo, se non si arrendesse alle sue ragioni? Adim. Chi dubita che non giungesse a un tal eccesso, dopo di averlo disarmato? Socr. Il tiranno è adunque un figliuolo inumano, un parricida. Questa è quella ch'io chiamo una tirannia aperta e dichiarata, in cui il popolo, per così esprimermi, volendo evitare il fumo d'una vana schiavitù, cade nel fuoco del dispotismo il più eccessivo, e vede

succedere una servitù la più dura e la più amara ad una libertà smoderata e mal intesa. Adim. Questo è un castigo dovuto alla sua follia che spesse volte egli prova. Socr. Potiamo noi lusingarci d'aver spiegato in una maniera che soddisfi il passaggio della democrazia alla tirannia e i costumi di questo governo? Adim. Si, potiamo con ragion lusingarcene.

LIBRO NONO

ARGOMENTO.

Questo libro è seguito del precedente. Platone vi disegna il ritratto del tiranno: ei ne vuol conoscere le più secrete passioni, cioè se è felice o infelice. A questo fine egli riunisce tutti i varii tratti che caratterizzano un perfetto scellerato: riempie questo scellerato di ubbriachezza, di libertinaggio e di furore; nessuna dissolutezza lo spaventa, nessun omicidio lo arresta; esso può appagare tutti i suoi gusti, assopire tutte le sue passioni; invece di abbassarlo, i suoi delitti lo innalzano. Eccolo potente, ei comanda, egli è re. Colà appunto, alla cima della fortuna, Platone il prende, e spogliandolo del suo apparato da teatro, mostra a nudo le piaghe che lo divorano. Per darne una più viva immagine, ei paragona la condizione del tiranno in preda alle sue passioni, a quella di una città in preda ai furori d'una plebe sfrenata. Tutte le violenze, tutte le bassezze, tutti i delitti che fanno gemere la città, s'agitano in quell'anima dolorosa; essi vi partoriscono gli stessi guasti, vi sollevano le stesse tempeste, vi eccitano le stesse disperazioni; così, come lo stato oppresso da un tiranno è il più infelice degli stati, l'uomo tiranneggiato dalle sue passioni è il più sfortunato degli uomini: vi ha in ciò parità. Platone termina col rappresentare l'ingiustizia e le cattive passioni sotto la forma d'un mostro a parecchie teste e d'un leone affamato che il malvagio rinchiude nel suo seno. Quivi cotesti animali si fanno una guerra orribile, e crescono divorandolo. Il dire che la pratica dell'ingiustizia è utile all'uomo, è un dire che gli sia utile il darsi vivo vivo in preda al furore di cotali mostri, il nutrirli della sua propria sostanza, il farsi a un tempo loro schiavo e vittima loro. Il simbolo fa grande impressione, la verità è luminosa, e nulladimeno dopo ventidue secoli di esperienze tal vero non fa ancor parte delle conquiste del genere umano.

Socr. Restaci da vedere come l'uomo tirannico si formi dal democratico, quali sieno i suoi costumi, e se la sua sorte sia felice o infelice. Adim. Questa è la sola cosa che ci resta da considerare. Socr. Sapete voi quel ch'io ancor vorrei? Adim. Che cosa? Socr. Non abbiamo, per quanto sembrami, assai chiaramente spiegata la natura e le qualità delle passioni. Sin tanto

che mancherà qualche cosa a questo punto, la scoperta di ciò che cerchiamo sarà sempre ingombrata di qualche oscurità. Adim. È ancor tempo di ritornarvi. Socr. Senza dubbio. Eccovi sopra tutto quel che avrei piacer di conoscere in un modo più chiaro. Tra i desiderii e i piaceri superflui io trovo che ve ne sono di colpevoli e di illegittimi. Questi desiderii nascono nell'anima di tutti gli uomini; ma alcuni li reprimono con le leggi e con altri desiderii meglio regolati e secondati dalla ragione, di modo ch' essi ne sono interamente liberati, oppur quelli che restano sono deboli e in picciol numero. In altri al contrario questi desiderii sono in maggior numero, e nello stesso tempo i più forti. Adim. Di quai desiderii parlate voi? Socr. Parlo di quelli che si risvegliano quando si dorme, allorchè quella parte dell'anima ch'è la sede della ragione, ch'è dolce ed affabile, che comanda a tutto l'uomo, è come addormentata; e che la parte animale e feroce, eccitata dal vino e dalle squisite vivande, si ribella, rispinge il sonno che vorrebbe addormentarla, e cerca di fuggirsene e di soddisfare i suoi brutali appetiti. Voi sapete che in momenti tali questa parte dell'anima ardisce di far ogni cosa, come s'essa fosse esente e libera dalle leggi della saviezza e del pudore, di modo che se taluno immaginasi allora di avere un cattivo commercio con sua madre, non ne ha rossore; essa non distingue nulla, nè Dio, nè uomo, nè bestia; niuna uccisione, niun cibo (1) fa orrore: in una parola, non v'è azione alcuna, per quanto stravagante e impudente ella sia, ch' essa non faccia. Adim. Voi dite il vero.

Socr. Ma quando alcuno mena una vita sobria e regolata, che nell'atto di darsi in braccio al sonno, ravviva la face di sua ragione, la nutre di salutari riflessi, e seco lei si trattiene; che non saziando mai la parte animale, le accorda soltanto quel che non può negarle, affinchè addormentandosi, essa non intorbidi colla sua gioia o colla sua tristezza la parte intelligente dell'anima, ma che la lascia sola e sciolta da' sensi portare i suoi sguardi e i suoi desiderii sopra di ciò ch' essa ignora del passato, del presente e del futuro; allor quando egli ha pure pacificata la parte ove risiede il coraggio, e che va a letto senza avere il cuor pieno di risentimento e d'agitazione contro chi che

(1) Come di mangiar carne umana. Pare che questo sia il senso di quell'espressione.

siasi; finalmente allorchè tutto in lui dorme, fuori della sua ragione ch' egli tiene svegliata; allora lo spirito vede la verità più da vicino, s' unisce ad essa in una maniera più intima, e non è mai intorbidato da fantasmi impuri e da sogni colpevoli. Adim. Ne sono persuaso. Socr. Forse mi sono esteso un po' troppo. Quel che importa solamente di sapere si è, ch'evvi in ciascun di noi, anche in coloro che sembrano padroni affatto delle lor passioni, una spezie di desiderii crudeli, brutali, senza freno e senza legge, e che massimamente quando si dorme si fan sentire. Esaminate se sia vero o no quel ch' io dico. Adim. Sono con voi d'accordo.

Socr. Richiamate ora alla vostra memoria il ritratto che abbiamo fatto dell'uomo democratico. Dicevamo che nella sua gioventù egli era stato allevato da un padre aspro ed avaro, che niente stimava se non i desiderii utili e interessati, e si prendeva poco fastidio di soddisfare i desiderii superflui, i quali non hanno altra meta che il lusso e i piaceri: non è così? Adim. Si. Socr. Che trovandosi in seguito nella compagnia d' uomini meno austeri, e tutti in balìa di que' desiderii frivoli di cui poco fa ho parlato, avea ben presto conceputa avversione alle lezioni di suo padre, e s'era abbandonato alla dissolutezza e al libertinaggio; che frattanto, siccome egli era d' un miglior naturale che i suoi corruttori, veggendosi tirato da due parti opposte, avea preso un mezzo tra la lor condotta e quella di suo padre, e s'era proposto di goder de'piaceri con moderazione, e di menar una vita egualmente lontana, per quanto egli pensava, dalla soggezion servile e dal disordine che non conosce legge alcuna; e che così d'oligarchico egli era divenuto democratico. Adim. Questo è vero. Tal è l' idea che formasi comunemente d' un uomo di questo carattere.

Socr. Date presentemente a quest' uomo divenuto vecchio un figliuolo allevato nelle stesse massime. Adim. Benissimo. Socr. Immaginatevi in seguito che gli succeda la medesima cosa che avvenne a suo padre: voglio dire ch'egli si trovi impegnato in una vita licenziosa, chiamata vita libera da coloro che lo seducono; che da una parte suo padre e i suoi parenti somministrino forti soccorsi alla fazion de' desiderii moderati; mentre che dall' altra que' valenti incantatori che possedono il segreto di far dei tiranni, secondano a tutto lor potere la fazion contraria; sin tanto che in fine ricorrono al solo mezzo che resta

ad essi per ritener questo giovane nel lor partito, cioè di far nascere nel suo cuore un amor violento che preseda ai desiderii oziosi e prodighi, e che non è altro, a mio credere, che un calabrone grande ed alato. Credete voi in fatti che l'amore in tal sorta di persone sia altro che un calabrone? Adim. Non lo credo. Socr. Ma allorchè l'altre passioni fremendo intorno a questo calabrone coronate di fiori, di continuo inebriate di vini e di profumi, ed abbandonandosi in quell'assemblee di dissolutezza ai piaceri i più eccessivi e i più sregolati, l'hanno nutrito, l'hanno allevato, e l'hanno armato del pungolo del desiderio, allora quel tiranno dell'anima va oltre ogni misura; scortato dal furore, distrugge affatto e scaccia lungi dalla sua presenza tutti que'sentimenti onesti e desiderii virtuosi che vi potrebbero ancor restare, sino a tanto che dopo aver scancellato in essa ogni vestigio di pudore e di temperanza, l'abbia riempiuta d'un furore ch'ella innanzi non conosceva. Adim. Non può farsi una più viva pittura della maniera in cui si forma l'uomo tirannico. Socr. Non è forse per questa ragione che si è dato già da gran tempo all'amore il nome di *tiranno?* Adim. È assai verisimile. Socr. Ogni uomo nell'ubbriachezza non ha forse egli idee e sentimenti tirannici? Adim. Sì. Socr. Parimenti un frenetico, un furioso, non s'immagina egli che può comandare agli uomini, ed anche agli Dei, e che ne ha il diritto? Adim. Senza dubbio. Socr. Ora, o mio caro amico, cosa è l'uomo tirannico, e quando il suo carattere è pienamente formato, se non allor quando la natura, l'educazione, o l'una e l'altra insieme, hanno riempiuto la sua anima d'ubbriachezza, d'amore e di furore? Adim. Questo è vero.

Socr. Avete or veduto come si formi. Ma come vive egli? Adim. Io vi risponderò come fanno i fanciulli quando giuocano: sarete voi che mel direte (1). Socr. Benissimo. Senza dubbio che dopo di ciò egli e i suoi compagni saranno sempre nelle feste, ne'giuochi, ne'banchetti, nella dissolutezza, e tra i piaceri d'ogni spezie che gli suggerirà l'amor tiranno ch'ei porta nel suo cuore e che regge con impero tutte le potenze della sua anima. Adim. Quest'è una necessità. Socr. Giorno e notte non sentirà egli nascere al di dentro di se medesimo una moltitudine di desiderii indomiti e insaziabili? Adim. Sì. Socr.

(1) Non ho potuto scoprire a qual giuoco i fanciulli impiegassero quest'espression proverbiale; ma però poco importa il saperlo.

Così le sue entrate, s'egli ne ha, saranno in brevissimo tempo esauste per soddisfarli. Adim. Senza dubbio. Socr. Dopo di ciò verranno gl'imprestiti seguiti dalla dissipazione del suo patrimonio. Adim. Così converrà che succeda. Socr. E allora quando non avrà più niente, non sarà egli importunato dalle grida tumultuose di quella turba di passioni novellamente nate? Stimolato dai loro pungoli, e sopra tutti da quello dell'amore, a cui l'altre passioni servono, per così dire, di guardia e di scorta, non correrà egli qua e là come un forsennato, cercando in ogni parte qualche preda da poter sorprendere con artifizio o rapir con forza? Adim. Si certamente. Socr. Così egli sarà in necessità di rubare tutto ciò che verrà in sua mano o di essere lacerato dai più crudeli dolori. Adim. Non v'è altro mezzo. Socr. E nella stessa guisa che le novelle passioni sopraggiunte nel suo cuore hanno soppiantato le antiche e si sono arricchite delle loro spoglie, così quantunque più giovane non vorrà egli aver più beni di suo padre e di sua madre, ed impadronirsi di ciò che resta a loro di patrimonio, dopo di aver dissipata la sua parte? Adim. Sì. Socr. E se i suoi parenti ricusano di condiscendere a'suoi desiderii, non tenterà egli subito contro di essi il latrocinio e l'inganno? Adim. Non v'è opposizione. Socr. Se questa via non gli riesce, non ricorrerà egli alla rapina e alla forza aperta? Adim. Credo che sì. Socr. S'essi si oppongono alla sua violenza, e se resistono, rispetterà egli la lor vecchiaja? Potrà astenersi di far loro qualche trattamento tirannico? Adim. Ho gran motivo di temere per i parenti di questo giovane.

Socr. Così per una novella innamorata ch'egli ama per capriccio e senza ragione, per un giovane schiavo la cui bellezza l'avrà sedotto e ch'egli avrà introdotto nella casa paterna, credete voi, o mio caro Adimante, ch'egli si estenda fino a battere i suoi padre e madre, senza risguardo alla loro età avanzata nè ai diritti antichi e naturali ch'essi hanno sopra il suo cuore, e fino a voler sottoporli all'oggetto de'suoi amori? Adim. Non ne dubito in niun modo. Socr. Questa è dunque una gran felicità per i genitori, di aver messo al mondo un figliuolo di tal carattere. Adim. Conviene che sia grandissima (1). Socr. Ma che!

(1) Qui il traduttore ha preso un granchio. Le parole di Socrate sono interrogative, e attendono una risposta negativa. Infatti Adimante risponde: *Certo è ben lungi dall' esser tale.* (N. dell' Edit.

allor quando egli avrà consumato tutt' i beni di suo padre e di sua madre, e lo sciame delle passioni si sarà moltiplicato e fortificato nel suo cuore, non sarà egli ridotto a forare le mura, a rubare di notte i passaggieri e a depredare i tempi? I sentimenti d' onore e di probità, che gli erano stati inspirati nella sua infanzia, dispariranno. Le sue passioni liberate poco fa dal giogo, ed avendo l'amore alla testa loro, si renderanno padrone del suo cuore: quelle passioni medesime, che allor quando egli era soggetto all'autorità delle leggi e alla volontà di suo padre, non osavano ribellarsi se non mentre ei dormiva; quando l' amor sarà divenuto suo padrone e suo tiranno, lo porteranno cento volte il giorno alle stesse azioni a cui esse lo portavano altre volte di rado e in tempo di notte. Niun omicidio, niuna dissolutezza, niun delitto lo riterrà; l' amor tirannico regnerà solo nella sua anima; egli v' introdurrà il libertinaggio e il disprezzo delle leggi; e risguardando quest'anima come uno stato di cui s'è impadronito, la costringerà a far tutto e a prendere ardir di tutto per trovar di che mantenere lui e quella turba tumultuosa di passioni ch' egli strascina dietro di se, alcune venute dal di fuori per mezzo delle cattive compagnie, altre nate nel suo seno e a cui egli rallentò il freno co' suoi disordini e con la licenza che ad esse ha accordata. Non è questa la vita ch'ei condurrà? Adim. Sì.

Socr. Se in uno stato si trovino pochi cittadini di questo carattere, e gli altri sieno saggi e regolati ne' lor costumi, essi ne usciranno per andare a mettersi al servigio di qualche tiranno; se vi è guerra in qualche parte, venderanno per denaro il lor soccorso; oppure s'essi vivono nello stato in seno della pace e della tranquillità, vi commetteranno un gran numero di piccioli mali. Adim. Quai mali ancora? Socr. Per esempio, ruberanno, foreran le mura, taglieran le borse, spoglieranno i passaggieri, saranno sacrilegi e rapitori. Se hanno qualche eloquenza, infameranno l' innocenza, la faranno da falsi testimoni, e venderanno la lor fede al più offerente. Adim. Ecco adunque ciò che voi chiamate piccioli mali, e quel ch' essi faranno se sieno in picciol numero. Socr. Sì: le picciole cose, come voi sapete, non sono tali che per comparazion con le grandi: tutti questi mali messi a paragone di quelli che soffre uno stato oppresso da un tiranno non hanno somiglianza alcuna, o sia che si considerino in se medesimi o ne' loro funesti effetti.

Digitized by Google

Imperciocchè allor quando una città ha nel suo recinto molti cittadini di questo carattere, e che il lor partito venendo a crescere ciascun giorno per la moltitudine di coloro che si uniscono ad essi, conoscono il loro numero e le loro forze, questi son quelli che, secondati da una plebaglia insensata, danno allo stato per tiranno colui tra di loro il cui cuore è tiranneggiato dalle passioni le più forti e le più imperiose. Adim. Questa scelta è ben fatta: un tal soggetto deve intendersi perfettamente del mestier di tiranno.

Socr. Il miglior partito che lo stato possa prendere allora si è di riceverlo senza resistenza; altrimenti al minimo moto che si farà, egli si porterà contro la sua patria a quelle medesime violenze di cui si è servito verso suo padre e sua madre; la maltratterà, la darà in balia de' giovani dissoluti che lo seguono, e terrà nella più dura schiavitù quella patria, che, per servirmi dell'espression de'Cretesi, è per lui un altro padre ed un' altra madre: ivi è dove mirano i desiderii di quest' uomo, ivi dove vanno a finire. Adim. Avete ragione. Socr. Per altro non è sempre necessario che simili mostri sieno alla testa d' uno stato per far conoscere il lor carattere: spesse volte si mostrano quel che sono in una condizion privata; ed eccovi come. O sono circondati da una turba di adulatori pronti ad ubbidir loro in tutto; oppure essi medesimi, pieni d' umiltà dinanzi agli altri intanto che hanno bisogno di loro, non v' è cosa alcuna che non facciano per persuaderli della loro intera divozione. Ma appena hanno ottenuto quel che bramano, che la loro amicizia per essi si cambia in indifferenza. Adim. Non v'è niente di più ordinario. Socr. Così passano la lor vita senza essere amici di alcuno, padroni o schiavi delle volontà altrui: ed ecco il contrassegno del carattere tirannico, ch' è di non conoscere nè la vera libertà nè la sincera amicizia. Adim. Questo è vero. Socr. Non può dirsi di tal sorta di gente che sono senza fede? Adim. Si. Socr. E di più, che sono ingiusti all'eccesso, se è vero quel che abbiamo detto più sopra trattando della giustizia? Adim. Non si può dubitar che non lo sieno.

Socr. Raguniamo adunque i diversi lineamenti che formano il perfetto scelerato: s'egli esiste, dev'esser tale come or ora l'abbiamo dipinto. Adim. Senza dubbio. Socr. Simile appunto dev'esser colui, che col carattere il più tirannico che si possa avere, sarà ancora rivestito dell'autorità di tiranno; e quanto più sarà

vissuto nell'esercizio della tirannia, tanto più egli sarà malvagio. Quest'è una conseguenza necessaria, ripigliò Glaucone. Socr. Ma s'egli è il più malvagio degli uomini, non è forse altresì il più infelice? E non lo sarà tanto più, quanto più lungo tempo egli avrà esercitata la tirannia e in una maniera più dispotica? Io parlo qui secondo l'esatta verità, e non secondo l'opinion del volgo. Glauc. La cosa non può essere altrimenti. Socr. La condizion dell'uomo tiranneggiato dalle sue passioni è dunque la stessa che quella d'uno stato oppresso da un tiranno; per la medesima ragione la condizion dell'uomo democratico rassomiglia a quella d'uno stato repubblicano, e così degli altri. Glauc. Senza alcun dubbio. Socr. E ciò che uno stato è relativamente a un altro stato, o sia per la virtù, o sia per la felicità, un di questi caratteri lo è relativamente a un altro carattere. Glauc. Avete ragione. Socr. Ma qual è la relazione d'uno stato governato da un tiranno allo stato monarchico tal quale noi qui sopra l'abbiamo rappresentato? Glauc. Vi è tra questi due governi un'intera opposizione: l'uno è buonissimo, l'altro pessimo. Socr. Io non vi domanderò qual dei due sia buonissimo; questo è evidente: ma vi domando se giudicate che quello ch'è buonissimo sia altresì felicissimo, e quello ch'è cattivo infelicissimo. Del rimanente non ci lasciamo abbagliare dalla felicità apparente del tiranno, non gittando lo sguardo che sopra di lui, e sopra un picciol numero di favoriti che lo circondano: entriamo nello stato, esaminiamolo tutto intero, penetriamo da per tutto, e decidiamo su di ciò che avrem veduto. Glauc. Voi non domandate cosa alcuna che non sia giusta. Egli è evidente ad ognuno che non v'è città alcuna più infelice di quella che ubbidisce a un tiranno, nè più felice di quella ch'è governata da un re.

Socr. Avrò io torto d'esigere che si usino le stesse circospezioni quando si tratterà di dare il suo giudizio su la felicità de' particolari, e di volere che non si riporti se non che alla decision di colui che può penetrare fin nell'interno dell'uomo, che non si lascia ingannare come un fanciullo dalle apparenze e da quell'esterno fastoso e tirannico di cui si adorna per imporre alla moltitudine, ma che pesa e che esamina il tutto? Se dunque io pretendessi che non dobbiamo ascoltare nella question presente altro giudice che colui il quale ai lumi dello spirito unisce quello dell'esperienza, ch'è vissuto co' tiranni, che

li ha veduti tra le pareti domestiche, spogliati di quell'apparato e di quella pompa da teatro che li segue in pubblico, che sa qual impressione faccia sopra di essi la vista de' pericoli a cui lo stato è di continuo esposto: se, dissi, io non permettessi ad altri che a lui di decidere su la felicità o l'infelicità della condizion del tiranno? ... Glauc. Non potreste scegliere un miglior giudice. Socr. Volete voi che supponiamo per un poco che noi medesimi siamo in istato di giudicare, e che siamo vissuti lunghissimo tempo co' tiranni (1) per conoscerli a fondo, affinchè abbiamo alcuno che possa rispondere alle nostre interrogazioni? Glauc. Così piacemi.

Socr. Seguitemi adunque, e rammentandovi i contrassegni di rassomiglianza che si trovano tra lo stato e il particolare, considerateli l'un dopo l'altro, e dilemi quale debba essere in ambidue la lor situazione. Glauc. In relazion di che cosa? Socr. Per incominciar dallo stato, direte voi d'una città sommessa a un tiranno ch' ella sia libera o schiava? Glauc. Dico ch' ella è schiava quanto si può mai esserlo. Socr. Voi vedete nulladimeno in questa città delle persone libere e padrone delle loro azioni. Glauc. Ne veggo, ma in picciolissimo numero; e, a dir vero, la maggiore e la più sana parte de' cittadini è ridotta a una dura e vergognosa schiavitù. Socr. Se dunque è la stessa cosa del particolare come dello stato, non è forse necessario che succedano in lui le medesime cose, che la sua anima gema in una servitù vile e vergognosa, che la parte più eccellente di quest' anima sia soggetta ai voleri della parte la più dispregevole, la più malvagia e la più furiosa? Glauc. Questo dev' esser così. Socr. Che direte voi d'un'anima in questo stato? ch ella sia libera o schiava? Glauc. Io dico ch'ella è schiava. Socr. Ma una città schiava e dominata da un tiranno non fa mai quel ch' ella vuole. Glauc. No certamente. Socr. Così, generalmente parlando, un' anima tiranneggiata non fa parimenti quel ch'ella vuole; ma di continuo strascinata dalla violenza delle sue passioni, sarà piena di turbolenza e di pentimento. Glauc. Senza

(1) Platone avea più diritto che alcun altro di decidere su la condizion de'tiranni. Si sa ch'egli si fermò qualche tempo alla corte dei due Dionisi, ch'è stato pure ammesso alla loro intima famigliarità, e che se i suoi consigli fossero stati seguiti, il palazzo del tiranno sarebbesi cambiato in una scuola di filosofia. Egli volea eseguire a Siracusa il piano della sua repubblica. Ma le sue lezioni non poterono entrare in quegli spiriti e cuori corrotti.

dubbio. Socr. La città dove regna un tiranno, è ella ricca o povera? Glauc. Ella è povera. Socr. Un'anima tiranneggiata è dunque altresì sempre povera ed insaziabile? Glauc. Si. Socr. Non è ancor questa una necessità, che questo stato e questo particolare sieno in un timore e in uno spavento continui? Glauc. Sicuramente. Socr. Credete voi che si possano trovare in qualche altra città più lamenti, più singhiozzi, più gemiti e dolori amari? Glauc. No. Socr. O in qualche altro uomo, più che in quest'uomo tirannico, che l'amor e l'altre passioni rendono furioso? Glauc. Io non lo credo.

Socr. Ora gittando voi lo sguardo sopra tutti questi mali, e sopra mille altri ancora, avete giudicato che questa città era di tutte le città la più infelice. Glauc. Non ho avuto forse ragione? Socr. Senza dubbio; ma nel fissar lo sguardo sopra questi medesimi mali che prova l'uomo tirannico, che dite voi di lui? Glauc. Io dico ch'egli è il più infelice di tutti gli uomini. Socr. Voi v'ingannate in questo. Glauc. Perchè? Socr. Non è ancora tanto infelice quanto si può essere. Glauc. Chi lo sarà adunque? Socr. Quegli di cui parlerò adesso vi sembrerà forse più infelice di lui. Glauc. Chi è egli? Socr. È colui il quale essendo già tiranneggiato dalle sue passioni, non vive in una condizion privata, e a cui la sua cattiva fortuna presenta l'occasion favorevole di divenir tiranno. Glauc. Da quello che più sopra abbiam detto, io congetturo che abbiate ragione. Socr. Così può essere; ma in una materia di questa importanza, in cui non si tratta di niente meno che di esaminare donde dipenda la felicità e l'infelicità della vita, non basta fermarsi in semplici congetture, ma portar, se si può, la cosa fino all'intera evidenza. Glauc. Questo è ben detto.

Socr. Considerate s'io giustamente ragioni. Per ben giudicar della condizion del tiranno, eccovi, per quanto sembrami, come convenga discorrerla. Glauc. Come? Socr. La condizion sua è a proporzione come quella de' ricchi particolari che hanno molti schiavi; imperciocchè essi hanno questo di comune co' tiranni, che comandano a molti: la differenza non è che nel numero, in cui quest'ultimo d'assai li supera. Glauc. Questo è vero. Socr. Voi sapete che questi particolari vivono tranquilli e non temono nulla per parte de'loro schiavi. Glauc. Qual cosa mai avrebbero da temere? Socr. Niente; ma ne vedete voi la ragione? Glauc. Si. Perchè tutto lo stato veglia alla sicurezza di ciascun

cittadino. Socr. Benissimo. Ma se qualche nume trasportasse tutto in un tratto dal mezzo della città uno di questi uomini che hanno al lor servigio cinquanta e più schiavi, con la sua moglie e co'suoi figliuoli, e che lo mettesse co'suoi beni e con tutta la sua casa in un vasto deserto, dove non avesse a sperare verun soccorso da alcun uomo libero, non sarebbe egli forse in un timor continuo di perire per mano de'suoi schiavi, egli e la moglie e i figliuoli? Glauc. Non provo fatica a crederlo. Socr. Sarebbe dunque ridotto a fare umilmente la sua corte ad alcuni di essi, a guadagnarli a forza di promesse, a metterli in libertà senza che l'avessero meritata: in una parola a divenir l'adulator de'suoi schiavi. Glauc. Converrebbe che si diportasse in tal modo, o che acconsentisse di perire. Socr. Che sarebbe poi se questo stesso nume collocasse all' intorno della sua abitazione un gran numero di persone determinate a non soffrire che un uomo eserciti impero alcuno sopra i suoi simili, e disposte a punire coll'ultimo supplizio colui che formasse una tale impresa, s'essi potessero incarcerarlo? Glauc. Cinto per ogni parte da tanti nemici, avrebbe ancora un maggior motivo di temere per la sua vita.

Socr. Non è forse in una simil prigione incatenato il tiranno? Essendo del carattere di cui l'abbiamo dipinto, dev' essere divorato di continuo da paure e da desiderii d'ogni spezie. Ma sia pure avida la sua curiosità, non può allontanarsi un sol giorno dalla città come gli altri cittadini, nè esser presente agli spettacoli che attraggono i loro sguardi. Rinchiuso nel recinto del suo palazzo come una donna, porta egli invidia alla felicità de'suoi sudditi allorchè viene a sapere che ne'loro viaggi hanno veduto cose degne d'eccitare la loro attenzione. Glauc. Questo è vero. Socr. Ma oltre a questi mali comuni a tutti i tiranni, l' uomo tiranneggiato dalle sue passioni, che voi avete giudicato il più infelice degli uomini; ne soffre degli altri che gli son personali, allor quando la sorte l'obbliga di rinunziare alla vita privata, lo innalza alla condizion di tiranno, ed incapace di regolar se medesimo, aspira di comandare agli altri. La sua condizione rassomiglia a quella d' un medico, il quale accoppiasse ad un cattivo temperamento l' incapacità di governar se medesimo, e il quale in vece di non pensar che alla sua salute, si vedesse sforzato di lottare in tutta la vita contro le malattie degli altrui corpi e di faticare alla lor guarigione.

Glauc. Questa comparazione, o Socrate, è giusta e verissima. Socr. Un tale stato, o mio caro Glaucone, non è forse il più tristo che immaginar si possa, e la condizion di tiranno non aggiunge ella un nuovo accrescimento d'infelicità ai mali di colui che secondo voi è già infelicissimo? Glauc. Ve lo accordo.

Socr. Così non consultando che la verità, e quale possa essere su questo punto l'opinione degli uomini, il tiranno non è che uno schiavo, ma uno schiavo sottoposto alla più dura servitù, un vil adulatore che striscia abietto tra gli uomini i più malvagi. Egli non può mai saziare le sue passioni; quello che gli manca è sempre più di ciò ch'ei possede; e chiunque saprà esaminare l'anima sua tutta intera, troverà ch'ella è veramente povera, sempre assalita da spavento, sempre in preda ai dolori e alle più violenti agitazioni. Tale è la sua condizione, se è vero ch'essa rassomiglia a quella dello stato di cui egli è il padrone: or ella le rassomiglia; che ne pensate voi? Glauc. Sì. Socr. Aggiungiamo a tante miserie quel che abbiamo già detto, che di giorno in giorno diviene necessariamente, a motivo del posto ch'egli occupa, più invidioso, più perfido, più ingiusto, più empio, e più abbandonato da'suoi amici; che il suo cuore alberga e nutre tutti i vizii: donde ne segue ch'egli è il più infelice degli uomini, e che comunica la sua infelicità a gradi a coloro che gli stan più d'appresso. Glauc. Niun uomo di senno vi contradirà in questo punto.

Socr. Fate dunque ora l'uffizio di giudice, e decidete su la felicità di queste cinque spezie di caratteri, il reale, il timocratico, l'oligarchico, il democratico e il tirannico, ed assegnate a ciascuno di essi il grado di felicità che voi credete ch'ei meriti. Glauc. Il giudizio è facile a farsi. Io do a ciascun di loro più o meno di virtù, più o meno di felicità, secondo l'ordine con cui si sono a noi presentati. Socr. Volete voi che facciamo venire un araldo, o ch'io medesimo pubblichi ad alta voce che il figliuolo d'Aristone ha dichiarato il più felice degli uomini colui ch'è il più giusto e il più virtuoso, vale a dire colui ch'è veramente padrone di se medesimo e che si governa secondo i principii dello stato monarchico; e ch'egli ha giudicato che il più infelice era colui ch'è il più ingiusto e il più malvagio, cioè colui ch'essendo d'un carattere tirannicissimo, esercita sopra di se medesimo e sopra gli altri la più crudel tirannia? Glauc. Vi permetto di pubblicarlo. Socr. Poss'io aggiungervi,

quand'anche gli Dei e gli uomini non avessero alcuna cognizione della giustizia del primo e dell'ingiustizia del secondo? Glauc. Aggiungetelo.

Socr. In tal modo eccoci pervenuti alla scoperta di ciò che noi cercavamo. Ora, se volete, vi darò una seconda dimostrazione della medesima verità. Glauc. Essa qual è? Socr. Siccome lo stato è diviso in tre corpi, l'anima di ciascun di noi è altresì divisa in tre parti: da ciò, a mio parere, ora trarremo una novella prova. Glauc. Ditemela. Socr. Abbiate la sofferenza di ascoltarmi. A queste tre parti dell'anima corrispondono tre spezie di piaceri, propri di ciascuna di esse; ciascuna di loro altresì ha i suoi desiderii e il suo comando a parte. Glauc. Spiegatevi. Socr. Una di queste parti è la ragione, istrumento delle cognizioni dell'uomo; la seconda è l'appetito irascibile; e la terza ha troppe forme differenti per poter esser compresa sotto un nome particolare, ma è designata ordinariamente da ciò che in essa vi è di notabile e di predominante. Noi l'abbiamo nominata appetito concupiscibile, a cagione della violenza de' desiderii che ci portano verso il mangiare, il bere, l'amore, e gli altri piaceri de' sensi. L'abbiamo altresì chiamata spirito d'interesse, perchè il denaro è il mezzo più efficace di soddisfar queste sorta di desiderii. Glauc. Abbiamo avuto ragione. Socr. Se dicessimo ch'è un amore e un desiderio smoderato del guadagno, questo punto capitale non servirebbe egli per fissar la nozione e per darci un'idea chiara di questa parte dell'anima allorchè avremo da farne parola? Qual altro nome in fatti le conviene meglio, che quello di spirito d'interesse e di cupidigia? Glauc. Io non ne veggo alcun altro. Socr. L'appetito irascibile non ci porta egli a voler dominare, a prevalere agli altri, e a distinguerci con strepitose azioni? Glauc. Si. Socr. Potiamo adunque giustamente chiamarlo spirito di rigiro e di ambizione. Glauc. Questo nome gli conviene perfettamente. Socr. In quanto all'organo delle nostre cognizioni, egli è evidente che tutto intero è destinato a conoscer la verità tal quale ella è, e che si prende poca cura delle ricchezze e degli onori. Glauc. Questo è certo. Socr. Per ciò noi non avremo torto di chiamarlo spirito filosofico e avido di cognizioni. Glauc. No.

Socr. Non è ancor vero che secondo la differenza de'caratteri, gli uni si lasciano dominare da questo spirito, e gli altri da uno degli altri due? Glauc. Si. Socr. Per ciò noi diciamo che

vi sono tre principali caratteri d' uomini, il filosofo, l' ambizioso e l' interessato. Glauc. Benissimo. Socr. E tre spezie di piaceri analoghi a ciascuno di questi caratteri. Glauc. Senza dubbio. Socr. Se voi domandaste a ciascuno di questi uomini in particolare, qual sia la vita più felice, ben sapete che ciascuno d' essi vi direbbe ch' è la sua: che l' interessato metterebbe il piacer del guadagno al di sopra degli altri piaceri, e che dispregerebbe la scienza e gli onori, quando però questi non fossero un mezzo di accumular del denaro. Glauc. Questo è vero. Socr. Dal suo canto che dirà l'ambizioso? Non tratterà egli forse di viltà il piacere che vi è di accumular tesori, e di vano fumo quello che germoglia dallo studio delle scienze, eccettuate quelle che possono apportargli onore e gloria? Glauc. La cosa è così. Socr. In quanto al filosofo, diciamo arditamente ch' egli non fa alcun caso di tutto il restante, in paragon del piacer che arreca la cognizion del vero; e che con la sua applicazion continua allo studio, attende a procurarsi vieppiù la possession di questo piacere; che rispetto agli altri piaceri, egli li risguarda come altrettante necessità, alle quali non deve abbandonarsi se non quanto il bisogno della natura lo esige. Glauc. Ne sono persuasissimo.

Socr. Ora giacchè trattasi di decidere quale di queste tre specie di piaceri e di condizioni sia, non dico già la più onesta e la migliore in se stessa, ma la più aggradevole e la più dolce, come mai in questi tre risguardi opposti potremo noi sapere da qual parte si trovi la verità? Glauc. Io non so che dire. Socr. Veggiamo la cosa in questa maniera. Quali sono le qualità richieste per ben giudicare? Non è forse l'esperienza, la prudenza e il raziocinio? Si possono seguir guide migliori quando trattasi di dare un giudizio? Glauc. No. Socr. Or quale di questi tre uomini ha più esperienza delle tre sorta di piaceri di cui poco fa abbiamo parlato? Credete voi che l' interessato, se si applicasse per un momento alla cognizion del vero, sarebbe più capace di giudicar col sentimento interno della natura del piacere che accompagna la scienza, di quello che il filosofo non sia in istato di giudicar del piacere che cagiona il guadagno? Glauc. V' è una gran differenza, perchè il filosofo sin dalla sua infanzia è stato più d' una volta nell' occasione di gustar il piacere dell'interessato, quando all'opposto questi non si trova mai in necessità di assaggiare quanto sia dolce il piacer di conosce-

re la natura delle cose, non ne può acquistar l'esperienza, e questo piacere essendo superiore alla sua capacità, egli in vano si sforzerebbe di giungervi. Socr. Per ciò il filosofo nell'uno e nell'altro di questi piaceri ha più sperienza dell'interessato. Glauc. Non si può far comparazion tra di loro. Socr. Non conosce egli parimenti per esperienza assai meglio il piacere unito agli onori, di quello che l'ambizioso non conosce il piacere che segue la sapienza? Glauc. Senza dubbio, poichè ciascuno d'essi è sicuro d'essere onorato se arriva al termine che si propone. Imperciocchè le ricchezze hanno i loro ammiratori, come il coraggio e la sapienza. Laonde in risguardo al piacere che vi è di essere onorato, tutti tre ne hanno un'eguale esperienza. Ma egli è impossibile che oltre il filosofo alcun altro gusti il piacere unito alla contemplazion dell'essenza delle cose. Socr. Per conseguenza, non consultando che la sola esperienza, egli più degli altri due è in istato di giudicare. Glauc. Non v'è opposizione.

Socr. Ma parimenti egli è il solo che ai lumi dell'esperienza unisca quelli della prudenza. Glauc. Questo è incontrastabile. Socr. In quanto all'organo che adoprasi per giudicare, esso non è proprio nè dell'interessato, nè dell'ambizioso, ma del solo filosofo. Glauc. Qual è adunque quest'organo? Socr. Non abbiamo già detto ch'era il raziocinio? Glauc. Sì. Socr. Or il raziocinio è, propriamente parlando, l'organo del filosofo. Glauc. Questo è vero. Socr. Se la ricchezza e il guadagno fossero la più giusta regola per ben giudicar di ciascuna cosa, ciò che l'interessato stima o dispregia sarebbe in fatti degno di stima o di dispregio. Glauc. Ve lo accordo. Socr. Se fossero gli onori, il coraggio e le vittorie, non converrebbe riportarsene alla decisione dell'uomo di maneggi e ambizioso? Glauc. Questo è evidente. Ma poichè alla prudenza, all'esperienza e al raziocinio tocca di decidere, non si può far a meno di non riconoscere che ciò che merita la stima del filosofo, dell'amico della ragione, sia veramente stimabile. Socr. Dunque delle tre sorta di piaceri di cui trattasi, il più dolce e il più lusinghiero è quello che gusta quella parte dell'anima ch'è l'istrumento delle nostre cognizioni; e l'uomo che dà a quella parte tutto l'impero sopra di se medesimo, mena la vita la più deliziosa. Glauc. Sono dello stesso parere. Imperciocchè se il saggio vanta la felicità del suo stato, egli solo ha diritto di farlo. Socr. A qual

vita e a qual piacere darà egli il secondo luogo? È chiaro che sarà il piacere del guerriero e dell'ambizioso, il quale assai più si accosta al suo, che quello dell'interessato, a cui, secondo ogni apparenza, assegnerà l'ultimo posto. Glauc. Non v'è alcun dubbio.

Socr. Così eccovi due vittorie consecutive che il giusto riporta sopra l'ingiusto. N'è per riportare una terza, di cui egli renderà grazie a Giove Conservatore ed Olimpico, come si pratica ne'giuochi olimpici. Osservate in fatti che ogn'altro piacere, fuorchè quel del saggio, non è un piacer reale, un piacer puro; ma al contrario non è che un'ombra, un fantasima di piacere, per quello che ho sentito a dir da un sapiente. Or se così è, la sconfitta dell'ingiusto è piena ed intera. Glauc. Certamente: ma voi che ne pensate? Socr. Rispondetemi. Prendiamo ad esaminar insieme quel che convenga pensarne. Glauc. Interrogate. Socr. Il dolor non è opposto al piacere? Glauc. Si. Socr. Non vi è altresì uno stato dell'anima in cui ella non prova nè piacer nè dolore? Glauc. Così io penso. Socr. Questo stato che tiene il mezzo tra que' due sentimenti contrarii, non consiste egli in una certa calma in cui l'anima trovasi in risguardo all'uno e all'altro sentimento? Non è questo il vostro pensiero? Glauc. Si. Socr. Vi rammentate de'discorsi che tengono d'ordinario gli ammalati negli accessi del lor male? Glauc. Quali sono questi discorsi? Socr. Che non v'è maggior bene della sanità, ma ch'essi non ne conoscevano tutto il valore prima d'essere ammalati. Glauc. Me li rammento. Socr. Non sentite a dire da tutti coloro che soffrono, che niente v'è di più dolce che di cessar di soffrire? Glauc. Questo è vero. Socr. Voi vedrete che in tutti gli avvenimenti molesti della vita gli uomini tengono lo stesso linguaggio. Sono tristi? essere esente da tristezza è per essi il bene il più desiderabile. Non è più l'allegrezza ch'essi risguardano allora come la cosa più deliziosa, ma quel riposo dell'anima in cui essa non prova nè gioia nè tristezza. Glauc. Questo stato sarebbe dolce per essi, in comparazion di quello in cui si trovano.

Socr. Per la ragion contraria la cessazion del piacere dev'essere una pena per colui ch'era prima nell'allegrezza. Glauc. Così dev'essere. Socr. Per ciò questa calma dell'anima, la quale poco fa dicevamo che tiene il mezzo tra il piacer e il dolore, sembraci che presentemente sia l'uno e l'altro. Glauc. Si. Socr.

Ma è forse possibile che ciò che non è nè l'un nè l'altro, sia tutto insieme l'uno e l'altro? Glauc. Io non lo credo. Socr. Il piacer e il dolore non sono essi l'uno e l'altro un movimento dell'anima? Glauc. Sì. Socr. Ma non abbiamo ora detto che questo stato, in cui non si sente nè piacer nè dolore, è un riposo dell'anima e un non so che di mezzo tra questi due sentimenti? Glauc. È vero. Socr. Come dunque si può credere ragionevolmente che la negazion del dolore sia un piacere e la negazion del piacere un dolore? Glauc. Non si può mai crederlo. Socr. In conseguenza questo stato non è in se medesimo nè aggradevole nè molesto; ma giudicasi aggradevole per opposizion col dolore, e molesto per opposizion col piacere. In tutti questi fantasmi non v'è nulla che rappresenti il piacer reale: tutto ciò non è che un prestigio. Glauc. Almeno la ragione ci porta a crederlo.

Socr. Affinchè non vi resti alcuna ragion di pensare che il piacere non è qui in terra che una cessazion di pena e la pena una cessazion di piacere, considerate uno di que'piaceri che non vengono in seguito d'alcun dolore. Glauc. Ove son essi, e qual è la lor natura? Socr. Ve ne sono di più spezie; ma pregovi di fare un'attenzion particolare a quei dell'odorato. La sensazion deliziosa ch'essi eccitano nell'anima, non è preceduta da alcun dolore; e allorchè essa viene a cessare, non lascia dopo di se dolore alcuno. Glauc. Questo è verissimo. Socr. Non ci lasciamo adunque persuadere che il piacer puro consista nell'esser esente dal dolore, nè il dolore nell'esser esente dal piacere. Glauc. No. Socr. Ma la maggior parte delle sensazioni, anche delle più vive, che passano fino all'anima pel canal de' sensi e che si nominano piaceri, sono di questa natura, e sono vere cessazion di dolore. Glauc. Son d'accordo con voi. Socr. Non è forse lo stesso in risguardo ai presentimenti di gioia e di dolore cagionati dall'aspettazione di qualche sensazione aggradevole o fastidiosa? Glauc. Sì. Socr. Sapete voi quel che debbasi pensare di questi piaceri e a che si possa paragonarli? Glauc. A che?

Socr. Voi già non ignorate che vi è in quest'universo una regione alta, una mezzana e una bassa? Glauc. No. Socr. Se alcuno passasse dalla region bassa alla mezzana, non s'immaginerebbe egli di salire all'alta? E allorchè essendo arrivato al mezzo verrebbe a fissar lo sguardo sul termine donde è partito, qual altro pensiero potrebbe egli avere, se non ch'è in alto,

perchè non è mai salito alla vera alta regione? Glauc. Io non credo che potesse immaginarsi altra cosa. Socr. Se ricadesse di là nella bassa regione, egli crederebbe di discendere, e senza dubbio non s'ingannerebbe. Glauc. No. Socr. A che mai si può attribuire il suo errore, se non all'ignoranza in cui è della region veramente alta, della mezzana e della bassa? Glauc. È evidente che il suo errore non viene d'altra parte. Socr. È dunque da stupirsi che gli uomini, i quali non conoscono la verità, si formino dell'idee poco giuste di mille cose, particolarmente del piacere, del dolore, e di ciò che tiene il mezzo tra l'uno e l'altro; di modo che allor quando passano al dolore, credano di soffrire, e in fatti soffrano; ma allorchè dal dolore passano allo stato di mezzo, si persuadano d'essere arrivati alla piena fruizion del piacere? È da stupirsi che uomini i quali non hanno mai sentito vivamente il vero piacere, e che non considerano il dolore che per opposizione con la cessazion del piacere, sieno ingannati nel loro giudizio, presso a poco come colui che veggendo il bruno vicino al nero, lo prendesse per il bianco di cui non ha idea alcuna? Glauc. In ciò non v'è niente da stupirsi. Al contrario io stupirei che la cosa fosse altrimenti.

Socr. Fate or riflessione a ciò che son per dire. La fame, la sete, e gli altri bisogni naturali non sono altrettante spezie di vacui nel corpo? Glauc. Sì. Socr. Similmente l'ignoranza e l'imprudenza non sono esse un vacuo nell'anima? Glauc. Senza dubbio. Socr. I primi vacui non si riempiono prendendo dell'alimento, e il secondo acquistando dell'intelligenza? Glauc. Sì. Socr. Qual è pienezza più reale, quella che si fa di cose che hanno più realtà, o quella che si fa di cose che ne hanno meno? Glauc. È evidente ch'ella è la prima. Socr. Ora il pane, la bevanda, i cibi, e generalmente tutto ciò che nutrisce il corpo, ha esso più realtà, partecipa più della vera essenza, di quello che le vere opinioni, la scienza, l'intelligenza, e in una parola, le virtù tutte? Eccovi per qual via convenga giudicarne. Ciò che ha dell'essere vero, immortale ed immutabile, ciò ch'è nel tempo stesso la modificazion d'una sostanza della medesima natura, non ha forse più realtà che ciò ch'è per natura soggetto al cambiamento e alla corruzione ed è unito a una sostanza mortale e mutabile? Glauc. Ciò che ha dell'essere immutabile, ha infinitamente più realtà. Socr. La scienza è forse meno es-

senziale all' essere immutabile, di quello che sia la sua propria essenza? Glauc. No. Socr. E la verità? Glauc. Neppure. Socr. Se questo essere perde qualche parte della verità, non perde qualche cosa della sua essenza? Glauc. Senza dubbio. Socr. Dunque, generalmente parlando, tutto ciò che serve al sostentamento del corpo partecipa meno della verità e dell' essenza di ciò che serve al mantenimento dell' anima? Glauc. Sono con voi d' accordo. Socr. Il corpo medesimo non ha forse meno realtà che l'anima? Glauc. Si. Socr. Dunque la pienezza dell' anima è più reale che quella del corpo, a proporzione che l'anima stessa ha più realtà del corpo, e che ciò che serve a riempierla ne ha altresì di più. Glauc. Non v' è opposizione.

Socr. In conseguenza se il piacer consiste in riempiersi di cose conformi alla sua natura, ciò che può essere realmente pien di cose che hanno più realtà, deve gustar un piacere più reale e più solido; e ciò che partecipa delle cose meno reali, dev'esser riempiuto in una maniera meno vera e meno stabile, e non gustar che una gioja più fallace e men vera. Glauc. Quest' è una conseguenza necessaria. Socr. E così coloro che non conoscono nè la sapienza nè la virtù, che sono sempre ne' conviti e negli altri piaceri sensuali, passano di continuo dalla bassa regione alla mezzana e dalla mezzana alla bassa. Per tutta la vita loro sono erranti tra questi due termini, senza poter mai sormontarne i limiti. Non sono mai stati innalzati fino all' alta regione, e non hanno parimenti mai fin là indirizzati i loro sguardi; non sono mai stati veramente riempiuti dalla fruizione di ciò che è, nè mai hanno gustato una gioja pura e solida. Ma sempre rivolti verso la terra come vili animali, tenendo sempre gli occhi fissati sopra il lor pascolo, bestialmente si danno in braccio alle gozzoviglie e all'amore; e disputandosi il possedimento di questi piaceri, volgono le loro armi gli uni contro agli altri, si battono, si urtano con piedi e con corna di ferro, e si uccidono senza poter mai giungere ad esser pienamente sazii; perchè non pensano mai di riempiere d'oggetti reali quella parte di lor medesimi che ha dell' essere e ch' è capace d' una vera pienezza. Glauc. Socrate, voi ora ci dipingeste al naturale la vita della maggior parte degli uomini. Socr. È adunque una necessità ch' essi altro non gustino che piaceri corrotti dal dolore, immagini del vero piacere, ombre vane, che non hanno colore e lume se non quando si avvicinano l'una al-

l'altra, e la cui vista eccita nel cuor degl'insensati un amor sì vivo e trasporti così violenti, che si battono per possederle, come si batterono i Trojani, al riferir di Stesicoro, per l'immagine d'Elena (1), ch'essi non aveano giammai veduta. Glauc. È impossibile che ciò sia in altra guisa.

Socr. Ma che! la medesima cosa non succede ella pure in risguardo a quella parte dell'anima in cui risiede il coraggio, allorchè l'ambizione secondata dalla gelosia, il maneggio dalla violenza, l'asprezza dalla vendetta, fanno correre l'uomo senza riflessione e senza discernimento dietro ad una falsa pienezza d'onore, di vittoria, e dietro la sazietà del suo risentimento? Glauc. La stessa cosa deve necessariamente succedere. Socr. Così noi potiamo dir francamente, che quando i desiderii che appartengono a queste due parti dell'anima, l'interessata cioè e l'ambiziosa, si lasciano condur dalla scienza e dalla ragione, e sotto i loro auspizii non vanno dietro ad altri piaceri che a quelli che loro sono additati dalla sapienza; esse vivamente sentono allora i piaceri i più veri e i più conformi alla lor natura che gustar possano, perchè da una parte la verità le guida nelle lor ricerche, e dall'altra ciò ch'è più vantaggioso a ciascuna cosa è altresì quello ch'è più conforme alla sua natura. Glauc. Non v'è cosa alcuna più vera di questa. Socr. Allor dunque che tutta l'anima va dietro alla ragione, e che non si alza in essa sedizione alcuna, oltre che ciascuna delle sue parti sta ne'limiti del dovere e della giustizia, ha ancora il possedimento de'piaceri che le sono propri, de'piaceri i più puri e i più veri di cui ella possa godere. Glauc. Non v'è controversia. Socr. All'opposto quando una delle due altre parti usurpa l'autorità, succede allora in primo luogo ch'essa non può procurarsi i piaceri che le convengono, e secondariamente obbliga l'altre parti di andare in traccia di piaceri falsi e che sono ad esse stranieri. Glauc. Io pur sono dello stesso sentimento.

(1) Erodoto nel libro II narra che Paride ed Elena andando da Sparta a Troia, furono sbalzati da una burrasca su le spiagge d'Egitto; che Proteo, il quale ivi regnava allora, rimandò Paride e custodì Elena, ch'egli restituì a Menelao allor quando nel suo ritorno da Troja una tempesta l'ebbe altresì costretto di prender terra in Egitto. Così i Greci fecero la guerra ai Trojani con la persuasione che questi occultassero Elena, e non furono disingannati se non dopo la presa della ter città. Si possono vedere presso questo storico le ragioni su le quali egli appoggia il suo sentimento. Euripide lo ha seguito nella sua tragedia d'Elena.

Socr. Or ciò che più si allontana dalla filosofia e dalla ragione, è altresì più capace di produrre questi funesti effetti. Glauc. Senza dubbio. Socr. E ciò che più si scosta dall'ordine e dalla legge, non si scosta forse dalla ragione nella medesima proporzione? Glauc. Questo è evidente. Socr. Non abbiamo noi detto che niente se ne allontanava di più, quanto i desiderii tirannici comandati dall'amore? Glauc. Sì. Socr. E che niente se ne scostava meno, quanto i desiderii moderati e monarchici? Glauc. Sì. Socr. In conseguenza il tiranno sarà il più allontanato dal piacer vero e proprio dell'uomo; in luogo che il re si accosterà tanto da vicino quanto è possibile. Glauc. Non si può contraddire. Socr. La condizion del tiranno sarà adunque la più infelice, e quella del re la più felice che immaginar si possa? Glauc. Questo è incontrastabile. Socr. Sapete voi quanto la condizion del tiranno sia più infelice di quella del re? Glauc. Io lo saprò se voi me lo dite. Socr. Siccome vi sono tre spezie di piaceri, una di veri, e due altre di falsi, il tiranno nemico della legge e della ragion ch' egli fugge, sempre assediato da desiderii schiavi e bassi che compongono il suo seguito e la sua scorta, porta fino agli ultimi eccessi il godimento de'piaceri falsi. Non è facile il determinare quanto egli sia inferiore all'altro in felicità, quando non fosse in questa maniera. Glauc. In qual maniera?

Socr. Il tiranno è il terzo, cominciando a numerare dall' oligarchico; imperciocchè il democratico è a loro due di mezzo. Glauc. Sì. Socr. Per conseguenza se quello che abbiamo detto più sopra è vero, il fantasma di piacere di cui gode il tiranno è tre volte più lontano dalla verità di quello che il fantasma di piacere dell' oligarchico. Glauc. Questo è così. Socr. Ma se noi contiamo per un solo il reale e l'aristocratico, l'oligarchico è altresì il terzo dopo di lui. Glauc. Egli lo è in fatti. Socr. Il tiranno è dunque lontano dal vero piacere il triplo del triplo. Glauc. Sì, così sembrami. Socr. Per conseguenza il fantasma di piacere del tiranno, considerandolo secondo la sua distanza, può essere espresso da un numero piano. Glauc. Sì. Socr. Or moltiplicando questa distanza per se medesima, ed innalzandola alla terza potenza, è facile di vedere quanto la felicità del tiranno sia lontana dalla verità. Glauc. Niente più facile per un calcolatore. Socr. Se di poi si rovescia questa progressione, e si cerchi quanto il piacer del re sia più vero di quello del tiranno,

fatto il calcolo, si troverà che il re è settecento e ventinove volte (1) più felice del tiranno, e che questi è più infelice nella medesima proporzione. Glauc. Voi ora avete trovato con un calcolo affatto stupendo l'intervallo che separa la felicità del giusto e quella dell' ingiusto. Socr. Questo numero esprime precisamente la differenza di lor condizione, se tutto concorda dall' una e dall' altra parte, i giorni, le notti, i mesi e gli anni. Glauc. Tutto concorda dall'una e dall' altra parte. Socr. Ma se la condizione dell' uomo giusto e virtuoso supera tanto in felicità quella del malvagio e dell' ingiusto, quanto più la supererà in decenza, in beltà e in virtù? Glauc. Essa vincerà l'altra infinitamente.

Socr. Or giacchè noi siamo qui arrivati, ripigliamo ciò ch' è stato detto più sopra, e che ha dato occasione a questo trattenimento (2). Dicevasi, per quanto sembrami, che l' ingiustizia era vantaggiosa al perfetto scelerato, purchè egli passasse per uomo onesto. Non sono queste l'espressioni che si adoprarono? Glauc. Sì. Socr. Esaminiamo se la cosa sia vera, or che siamo convenuti degli effetti che producono nell' anima le azioni giuste e ingiuste. Glauc. Come mai faremo? Socr. Per mostrare a colui ch' ebbe l' ardire di avanzare questa proposizione, ch' egli si è ingannato, formiamoci col pensiero un'immagine dell'anima. Glauc. Che immagine? Socr. Un' immagine presso a poco simile a quelle della Chimera, di Scilla, di Cerbero, e di altri mo-

(1) Questo metodo di calcolare il piacere e il dolore non dispiacerà al nostro secolo, in cui si sottomette tutto al calcolo. Ma siccome in questo potrebbesi trovare qualche oscurità, darò ora quella spiegazione che sembrami accostarsi più da vicino al testo. La felicità del tiranno è tre volte meno reale di quella dell'oligarchico; quella dell'oligarchico è tre volte meno di quella del re: dunque la felicità del tiranno ha novo volte meno di realtà che quella del re. Il numero nove è un numero piano, avvegnachè è il quadrato di tre. In seguito Platone considerando queste due felicità, una reale e l' altra apparente, come due solidi di cui tutte le dimensioni sono proporzionali, o le loro distanze dalla realtà 1 e 9 come una delle lor dimensioni, la lor longitudine, per esempio; moltiplica ciascuno di questi numeri due volte per se medesimo, per avere la relazione di questi due solidi, la quale così trovasi essere di 1 a 729, vale a dire che la felicità del tiranno è 729 volte minore di quella del re. Questo calcolo è fondato sopra quel teorema di geometria: *I solidi di cui tutte le dimensioni sono proporzionali, sono tra di loro in ragion triplicata, o come i cubi d' una delle loro dimensioni.* Questa spiegazione mi pare più conforme al testo di quella di qualche altro traduttore, che ricorre a questa progression geometrica, 9, 27, 81, 243, 729, di cui non v'è il menomo vestigio nel greco.

(2) Trasimaco nel lib. I.

stri che la favola ci rappresenta composti dell' unione di più nature differenti. Glauc. Benissimo. Socr. Figuratevi primieramente un mostro con più teste, alcune d' animali domestici ed altre di bestie feroci; dategli altresì il potere di produr tutte queste teste e di cambiarle a suo talento. Glauc. Un' opera di questa natura domanda un valente artefice. Ma siccome è più facile di lavorare su l' immaginazione che su la cera o sopra ogn' altra materia simile, io appunto me lo figuro come voi lo dipingete. Socr. Fate in seguito l'immagine d'un lione e quella d'un uomo, ciascuna a parte, e mettete una gran disproporzion per la grossezza tra il mostro e il lione, e tra il lione e l' uomo. Glauc. Questo è più facile, e la cosa è già fatta. Socr. Unite insieme queste tre immagini, di modo che strettamente sieno congiunte e non formino che un tutto. Glauc. Le ho unite. Socr. Finalmente involgete questo composto coll' esteriore d' un uomo, in guisa che colui che non potesse vedere fin nell' interno, lo prendesse per un uomo, a giudicar soltanto dall'invoglio che lo copre. Glauc. L' ho inviluppato.

Socr. Diciamo ora a colui che sostiene che la pratica dell'ingiustizia è vantaggiosa all' uomo, e che non gli serve a nulla l' esser giusto, che questo è come s' egli dicesse che gli è vantaggioso di nutrir con diligenza questo mostro enorme, e questo lione, di renderli forti e possenti, e d'indebolire l'uomo lasciandolo morir di fame, di modo che egli sia in balia degli altri due, che a forza lo strascineranno per tutto ove vorranno: di non avvezzarli a vivere insieme in una perfetta concordia; al contrario di lasciarli battersi, mordersi e divorarsi a vicenda. Glauc. Colui che vanta l'ingiustizia non dice in fatti alcun' altra cosa. Socr. Ma dall'altra parte dire ch'è utile d'esser giusto, è dire che l'uomo deve co' suoi discorsi e colle sue azioni faticar di dare sopra di se medesimo la maggior autorità a quest' uomo interiore; in modo che egli coltivi questo mostro di più teste, come l'agricoltore coltiva il suo campo; che a tal fine aiutandosi colla forza del lione, impedisce che crescano le teste degli animali feroci; ch' egli nutre e sempre più ammansa quelle degli animali domestici; ch' egli estende le sue cure a tutte, e mantiene tra esse e lui una perfetta intelligenza. Glauc. Ecco precisamente ciò che dice il partigiano della giustizia. Socr. In conseguenza la verità trovasi nelle lodi che questi dà alla giustizia, e la bugia in quelle che l'altro dà all'ingiustizia.

In fatti, o sia che abbiasi risguardo al piacere, o sia che si consideri la gloria e l'utilità, la verità è tutta intera dal canto del partigiano della giustizia. Non v'è niente di profondo ne'discorsi di colui che la biasima, e niuna idea egli ha pure della cosa ch'ei biasima. Glauc. A mio parer, niuna.

Socr. Siccome il suo errore non è già volontario, ingegniamoci con tutta cortesia di disingannarlo. O mio caro amico, gli domanderemo, sopra qual fondamento gli uomini si sono accordati di mettere della distinzione tra le azioni oneste e le azioni vergognose? Non è forse perchè alcune sottomettono la parte animal dell' uomo alla parte ragionevole o piuttosto divina; e perchè l'altre assoggettano alla parte brutale e feroce quella ch'è mansueta e addimesticata? Non converrà egli? Glauc. Si, se mi vorrà prestar fede. Socr. Ciò supposto, può mai esser utile ad alcuno il prender dell'oro ingiustamente, se non può prenderlo senza assoggettar la parte più eccellente di se medesimo alla più disprezzevole? Come! se per ricever quest'oro gli fosse d' uopo di sagrificare la libertà di suo figliuolo o di sua figlia, e di lasciarli passar tra le mani di padroni feroci e crudeli, egli crederebbe di perdervi, e ricuserebbe a un tal prezzo le più grosse somme di denaro? E allor quando ciò che vi è in lui di più divino diventa lo schiavo di ciò che v'è di più scellerato e di più nemico agli Dei, non è forse per lui il colmo della disgrazia se non ne resta commosso? L' oro ch'egli riceve a questo prezzo funesto non gli costa forse più caro di quello che costò a Erifile la fatal collana per cui ella sagrificò la vita del suo sposo? Glauc. Io rispondo per lui che non si può far paragone alcuno. Socr. Per qual ragion, di grazia, si è condannata in ogni tempo una vita licenziosa, se non perchè il libertinaggio rallenta il freno a questo mostro enorme, crudele, e di più teste? Glauc. È chiaro ch' è per questa ragione. Socr. Perchè biasimasi l' insolenza e la fierezza, se non perchè il coraggio che ha della natura del lione e del serpente, di là prende troppo gran forze e si ostina all' eccesso? Glauc. Senza dubbio. Socr. Se si condanna la vita molle e voluttuosa, non è forse perchè essa snerva, perchè scema il coraggio, e rende questo lione pauroso e timido? Glauc. Si. Socr. Perchè ancor biasimasi l'adulazione e la viltà, se non perchè sottomette il coraggio a questo mostro tumultuoso, e che per satollarlo di ricchezze di cui è insaziabile, si avvezza il lione fin dalla sua gio-

ventù a soffrire ogni sorta d'affronti e ad abbandonare la sua nobiltà e la sua fierezza per prendere il vil carattere di scimia? Glauc. Questo è vero. Socr. Donde viene in fine la spezie d'ignominia unita all'arti meccaniche e alle profession servili? Non è forse perchè queste professioni suppongono in coloro che le esercitano una sì gran debolezza di ragione, che non potendo prendere impero alcuno sopra le passioni, è ridotta a maneggiarle con destrezza, e mette tutta la sua industria ad inventar nuovi modi di adularle? Glauc. Questo è affatto verisimile.

Socr. Quando adunque, per dare all'uomo giusto un padron così eccellente e virtuoso come lui, vogliamo che ubbidisca in tutto a ciò che v'è in se stesso di migliore, e a quella ragion medesima ch'è regolata immediatamente dalla divinità, non pretendiamo già che questa ubbidienza rivolgasi in suo pregiudizio, come Trasimaco lo pretendeva in risguardo dell'ubbidienza che rendono i sudditi al lor sovrano; crediamo anzi al contrario che non vi sia niente più vantaggioso per ogni uomo, che di lasciarsi condurre da questa guida saggia e divina, o sia ch' egli l'abbia al di dentro di se medesimo e che ne disponga come d'una sua facoltà il che sarebbe il meglio, o sia che in sua mancanza si sottometta a una guida straniera: imperciocchè è nostro disegno di stabilire tra gli uomini quella conformità di costumi ch'è la sorgente dell'amicizia, dando a tutti loro il medesimo padrone per governarli. Glauc. Non si può se non approvare un simil disegno. Socr. Non è meno evidente che la legge si propone il medesimo fine, allorchè essa porge egualmente il suo soccorso a tutti i membri della società civile. La dipendenza in cui si tengono i fanciulli è altresì fondata sul medesimo principio. Noi non soffriamo che dispongano di se medesimi, fino a tanto che non abbiamo stabilito nella lor anima, come in uno stato, una forma costante di governo, e che la lor ragione coltivata dalla nostra possa vegliare sopra essi e regolare la lor condotta, come ella regola quella delle persone d'un' età matura: dopo di ciò noi li abbandoniamo ai lor propri lumi. Glauc. Il disegno della legge è manifesto in questo punto.

Socr. In che dunque e per qual ragione, o mio caro Glaucone, diremo noi che sia vantaggioso di commettere qualche azione ingiusta, contraria ai buoni costumi e all'onestà, mentre divenendo più ricco e più possente, si diverrà altresì più mal-

vagio? Glauc. Ciò non può essere vantaggioso in maniera alcuna. Socr. A che servirebbe che l'ingiustizia dimorasse occulta e impunita? L'impunità non rende il cattivo più cattivo ancora? All'opposto il delitto venendo ad essere scoperto e punito, la parte animale si calma e si ammansa, la ragione rientra in tutti i suoi diritti, l'anima intera restituita alla sua indole eccellente si trova in uno stato migliore per l'acquisto della temperanza, della giustizia e della prudenza, virtù tanto superiori alla forza, alla beltà e alla sanità, quanto l'anima medesima è superiore al corpo. Glauc. Questo è certo. Socr. In conseguenza ogn'uomo sensato dirigerà tutte le sue azioni verso di questo fine. Primieramente egli stimerà sopra tutto e coltiverà le scienze proprie a perfezionar la sua anima, e disprezzerà tutte quelle che non produrrebbero il medesimo effetto. Glauc. Non v'è opposizione. Socr. In seguito prenderà una cura moderata del suo corpo, non già col fine di procurargli il godimento de' piaceri brutali e irragionevoli, nè di passar la sua vita nell'intemperanza. Non ricercherà pure la sanità del corpo per se medesima, e si prenderà poco affanno per la forza, per la sanità e per la bellezza, se tutti questi vantaggi non devono esser seguiti dalla temperanza: in una parola, egli non manterrà una perfetta armonia tra le parti del suo corpo, se non in quanto essa potrà servire a sostenere la consonanza che deve regnare nella sua anima. Glauc. Egli non si proporrà altro fine, se vuol essere veramente musico (1).

Socr. Egli non si stupirà di quella cospirazione e di quell'accordo d'una moltitudine vana ed insensata di accumular tesori sopra tesori; nè si lascerà abbagliare dall'idea di felicità ch'ella vi unisce, e non aumenterà le sue ricchezze all'infinito per accrescere i suoi mali nella medesima proporzione. Glauc. Io non lo credo. Socr. Ma tenendo di continuo fisso lo sguardo sul governo della sua anima, attento ad impedire che l'opulenza da una parte e l'indigenza dall'altra non alterino la mediocrità, s'ingegnerà di conservar sempre lo stesso piano di condotta negli acquisti e nelle spese che potrà fare. Glauc. Senza dubbio. Socr. Seguendo sempre gli stessi principii nella ricerca degli onori, ambirà e gusterà ancor con piacere quelli

(1) Vale a dire un uomo in cui lo spirito e il cuore sono regolati perfettamente. Platone adopra spesso i termini di *musica* e di *musico* in questo senso, come altrove abbiamo spiegato.

che crederà poterlo render migliore, e fuggirà sì in pubblico come in privato quelli che potrebbero alterare l'ordine che regna nella sua anima. Glauc. Ma se così è, ricuserà dunque d' impacciarsi nell' amministrazion degli affari. Socr. Al contrario si addosserà volentieri il governo della sua repubblica; ma dubito ch'egli s'incarichi altrettanto volentieri di quello della sua patria, se il cielo non vi permette qualche gran rivoluzione. Glauc. V' intendo. Voi parlate di quella repubblica di cui abbiamo abbozzato il piano, e che non esiste che nella nostra idea; imperciocchè io non credo che ve ne sia una simile su la terra. Socr. Almeno può essere che ve ne sia in cielo un modello, per chiunque vuol consultarlo e regolare sopra di lui la condotta della sua anima. Per altro poco importa che quella repubblica esista o debba un giorno esistere. Quel ch'è di certo si è che il saggio non acconsentirà mai di governarne altra che quella. Glauc. Avrà ragione.

Digitized by Google

LIBRO DECIMO

ARGOMENTO.

Platone torna più minutamente sul bando di Omero. A veder la sua insistenza, la pena che si da per giustificarsi, lo si crederebbe tormentato dal rimorso; e senza dubbio i suoi nuovi argomenti lo rassicurano poco sulla giustizia della sua causa, poiche, dopo aver accusato il poeta di non essere ne filosofo, nè teologo, ne legislatore, non osa pronunziarne l'esilio, e gli accorda il dritto di venire a difendere se stesso innanzi alla repubblica. Ripigliando poi il suo soggetto al punto in cui l'aveva lasciato nel libro precedente, ei vuol sapere quali sono le ricompense della virtù: se esse sono tutte sulla terra, e se non v'ha nulla al di là. A questo modo egli giunge all'immortalità dell'anima. Questa credenza non era ancora altro che un dogma oscuro del politeismo; egli ne fa una verità luminosa della filosofia. Egli da campo più vasto all'anima umana sottomettendole una questione d'eternità, e le prova la sua grandezza mercè la grandezza stessa di siffatta quistione. Ecco il suo ragionamento: il mal dell'anima è l'ingiustizia e l'empieta; il mal del corpo è il ferro, il fuoco, la corruzione e la malattia. Ora una sostanza mal potrebbe perire pel male d'un'altra sostanza; dunque il ferro, il fuoco la malattia, che uccidono il corpo, mal potrebbero uccidere l'anima; dunque l'anima è immortale. Dopo avere sviluppato questo argomento, che trae tutta la sua forza dalla natura spirituale dell'anima, ma che cede dinanzi alle asserzioni del materialismo, Platone racconta le visiuni di Er l'armeno, nel mondo degli spiriti, le ricompense e le punizioni dell'altra vita. Son questi l'Eliso e l'Inferno di quell'epoca filosofica. Virgilio gli dee qualche cosa; e l'immaginazione d'Omero v'è sorpassata. A questo modo dopo avere istituito l'educazione d'un popolo, definito la giustizia, e sviluppato i veri principii della morale, proclamando la felicità del giusto e l'infelicità del malvagio, Platone termina l'opera sua, la più bella degli antichi tempi, colla rivelazione della nostra immortalità.

Socr. Tra molte ragioni che mi determinano a credere che il piano della nostra repubblica sia tanto perfetto quanto egli possa essere, quella che fa maggior impressione sopra il mio spirito è ciò che abbiamo ordinato rispetto alla poesia. Glauc. Che cosa abbiamo ordinato? Socr. Di non ammettervi quella parte della poesia ch'è puramente imitatrice: ed or che abbiamo spiegato separatamente la natura di ciascuna delle parti dell'anima, sembrami con più evidenza di prima che non convenga darle ingresso tra noi. Glauc. Come l'intendete voi? Socr.

Io voglio dirvelo, ma in segreto; avvegnachè non temo che andiate ad accusarmi presso i poeti tragici e gli altri poeti imitatori. Niente è più capace quanto questo genere di poesia di corrompere lo spirito di coloro che l'ascoltano, allorchè essi non hanno l'antidoto, che consiste in saper dare il giusto prezzo a tutte queste cose. Glauc. Qual ragione v'impegna a parlare in tal modo? Socr. Convien dirla: frattanto io sento che la mia lingua è ritenuta da una certa tenerezza e da un certo rispetto che ho sin dall'infanzia per Omero; imperciocchè Omero è il maestro e il capo di tutti que'bei poeti tragici. Ma siccome i risguardi ch'io devo a un uomo sono minori di quelli che si debbono alla verità, è d'uopo ch'io spieghi il mio pensiero. Glauc. Benissimo.

Socr. Ascoltate adunque, o piuttosto rispondetemi. Glauc. Interrogate. Socr. Potreste dirmi cosa sia in generale l'imitazione? Per me vi confesso che m'è difficile di ben comprendere qual sia la sua natura. Glauc. Credete ch'io possa comprenderlo meglio di voi? Socr. In ciò non vi sarebbe niente da stupirsene. Spesso coloro che hanno la vista debole scorgono gli oggetti prima di quelli che hanno gli occhi assai più penetranti. Glauc. Questo può essere. Ma non ardirei mai di dire alla vostra presenza il mio sentimento sopra una cosa qualunque ella siasi. Provate, di grazia, voi medesimo. Socr. Volete che procediamo in questa ricerca secondo il nostro metodo ordinario? Esso consiste, come voi sapete, in abbracciare sotto un'idea generale questa moltitudine d'esseri esistenti ciascuno a parte, e che si comprendono tutti sotto lo stesso nome. Non intendete? Glauc. Intendo. Socr. Prendiamo, se vi piace, alcuna di queste spezie d'esseri. Per esempio, vi sono molti letti e molte tavole. Glauc. Senza dubbio. Socr. Ma queste due spezie di mobili sono comprese una sotto l'idea d'un letto, e l'altra sotto quella d'una tavola. Glauc. Si. Socr. Abbiamo altresì costume di dire che l'artefice il quale fa l'uno o l'altro di questi mobili, lavora secondo l'idea ch'egli ha in testa, quando fa or questi letti, or queste tavole, che sono a nostro uso. Lo stesso è degli altri mobili. Imperciocchè non è già l'idea medesima di qualsivoglia mobile quella che l'artefice lavora. Questo non può essere. Glauc. No certamente.

Socr. Considerate ora qual nome convenga dare a quell'artefice di cui son per dirvi. Glauc. A che artefice? Socr. A co-

lui che fa solo tutto ciò che gli altri artefici fanno ciascuno separatamente. Glauc. Voi ben parlate d' un uomo straordinario e assai meraviglioso. Socr. Ascoltate. Lo ammirerete adesso assai di più ancora. Questo medesimo artefice non ha solamente il talento di fare tutte l'opere dell'arte; ma fa ancora tutte l'opere della natura, le piante, gli animali, tutte l' altre cose, e per fin lui medesimo. Questo non è il tutto. Fa la terra, il cielo, gli Dei, tutto ciò che vi è in cielo, e sotto terra nell'inferno. Glauc. Ecco un sofista (1) affatto ammirabile. Socr. Parmi che dubitiate di ciò ch'io dico. Ma rispondetemi: credete voi che non vi sia assolutamente alcun artefice di tal natura; o solamente che si possa far tutto ciò in un certo senso, e che in un altro senso non si possa farlo? Non vedete che voi medesimo potreste venirne a capo in una certa maniera? Glauc. Di grazia, in qual maniera? Socr. La cosa non è difficile. Spesse volte si manda ad effetto, e in pochissimo tempo. Volete farne la prova in un momento? Prendete uno specchio; presentatelo in ogni lato: in meno d'un attimo voi farete il sole e tutti gli astri del cielo, la terra, voi medesimo, gli altri animali, le piante, l'opere dell'arte e tutto ciò che abbiam detto. Glauc. Sì, io farò tutto ciò in apparenza, ma non vi sarà niente di reale, di esistente. Socr. Benissimo. Voi entrate perfettamente nel mio pensiero. Il pittore è una di queste spezie d'artefici, non è così? Glauc. Senza dubbio. Socr. Forse mi direte che non v'è niente di reale in tutto ciò ch'egli fa. Ciò non ostante il pittore fa altresì un letto in qualche maniera. Glauc. Sì, un letto apparente. Socr. E il torniaio che fa? Non avete detto or ora ch'egli non fa l'idea stessa che noi chiamiamo l'essenza del letto, ma un tal letto in particolare? Glauc. L'ho detto, ed è vero. Socr. Se dunque egli non fa l'essenza stessa del letto, non fa niente di reale, ma solamente qualche cosa che rappresenta ciò ch'è veramente; e se alcun sostenesse che l' opera del torniaio o di qualche altro qualsivoglia artefice ha un'esistenza reale e perfetta, è verisimilissimo ch' egli s' ingannerebbe. Glauc. Questo è almeno il sentimento di coloro che sono versati in queste materie. Socr. Per ciò non restiamo sorpresi se non si traggono da queste opere gran lumi per la cognizion della verità. Glauc. Non dobbiamo restar sorpresi.

(1) Platone intende qui per sofista un ciarlatano, un incantatore. I sofisti sono in fatti una spezie di ciarlatani, ed anche la più pericolosa.

Socr. Volete che da ciò che abbiamo or detto esaminiamo qual idea debbasi formarsi dell'imitator di queste sorta d'opere? Glauc. Io vi acconsento, se voi lo credete ben fatto. Socr. Vi sono adunque tre spezie di letti: una ch'è in natura, e di cui potiamo dire, per quanto sembrami, che Dio è l'autore. A qual altro in fatti potrebbesi attribuirla? Glauc. A niun altro. Socr. La seconda spezie è quella che fa il torniaio. Glauc. Sì. Socr. E la terza quella ch' è della maniera del pittore: non è così? Glauc. Benissimo. Socr. Laonde il pittore, il torniaio e Iddio sono i tre artefici che presiedono al lavoro di queste tre spezie di letti. Glauc. Senza dubbio. Socr. Per risguardo a Dio, o sia ch'egli l'abbia così voluto, o sia che fosse una necessità per lui di non far che una sola spezie di letto in natura, non ha fatto che una sola essenza (1) di ciò ch'è propriamente letto. Non ne ha mai prodotto nè due nè più, e mai non ne produrrà. Glauc. Per qual ragione? Socr. Perchè s'egli ne facesse solamente due, ne sarebbe d'uopo necessariamente d'una terza, della di cui essenza le due altre parteciperebbero (2); e questa sarebbe il vero letto, e non già l'altre due. Glauc. Questo è vero. Socr. Iddio sapendo ciò, e volendo essere veramente autore, non del tal letto in particolare, il che l' avrebbe confuso col torniaio, ma del letto veramente esistente, ha prodotto il letto ch' è uno di sua natura. Glauc. La cosa ha dovuto esser così. Socr. Daremo noi a Dio il titolo di *producitore* del letto, o qualche altro simile? Voi che ne pensate? Glauc. Questo titolo gli appartiene, tanto più ch' egli ha fatto *per natura* (3) e l'essenza del letto e quella di tutte l' altre cose. Socr. E il torniaio co-

(1) Non è necessario d'avvertir il lettore che Platon s' inganna, allorchè dice che Iddio ha fatto l' essenze metafisiche delle cose. Quest' essenze non sono altro che idee astratte, le quali non esistono se non nell' intelletto divino ed umano.

(2) Se vi fossero due essenze d' una stessa cosa, avrebbero necessariamente qualche cosa di comune: attrimenti non sarebbero più l'essenze di una stessa cosa, ma di due cose interamente differenti. Or quel ch' esse avrebbero di comune costituirebbe una terza essenza, che sarebbe propriamente, e all'esclusion delle due altre, l'essenza di questa cosa.

(3) Dio non ha fatto l' essenze delle cose sopra alcun modello preesistente, secondo Platone: le ha dunque fatte *per natura*. Tutto ciò ch'esiste nell' universo è stato fatto sul modello dell' essenze; dunque è stato fatto *per arte* o *per imitazione*. Ecco perchè Platone chiama Dio φυτουργον, vale a dire artefice per natura, o produttore, creatore, e il tornitore δημιουργον, cioè operaio per arte, o artigiano.

me lo chiameremo? *L'artefice* del letto senza dubbio. Glauc. Sì. Socr. Per risguardo al pittore, diremo noi ch'egli n'è l'*artefice* o il *produttore?* Glauc. In niun modo. Socr. Che cosa egli è adunque in risguardo al letto? Glauc. Il solo nome che si possa ragionevolmente dargli è quello d' *imitatore* della cosa di cui quelli sono artefici. Socr. Benissimo. Voi chiamate dunque imitatore l'autor d'una produzione tre gradi lontana dalla natura? Glauc. Appunto. Socr. Così il facitore di tragedie in qualità d' imitatore è lontano tre gradi dal re (1) e dalla verità. Lo stesso è di tutti gli altri imitatori. Glauc. Questo è verisimile.

Socr. Poichè abbiam fissata l'idea che si deve formarsi dell'imitatore, rispondete, io vi prego, alla question seguente. Il pittore si propone egli per oggetto di sua imitazione ciò che in natura è uno in ciascuna spezie, o piuttosto non lavora egli copiando l'opere dell'arte? Glauc. Egli lavora imitando l'opere dell'arte. Socr. Come esse sono, oppur come appariscono? Spiegatemi ancor questo punto. Glauc. Che volete dire? Socr. Eccovelo. Un letto non è forse sempre il medesimo letto, o sia che si miri dirittamente, o in profilo? Ma quantunque in se sia il medesimo, non sembra egli differente? Io dico altrettanto d' ogn'altra cosa. Glauc. L'apparenza è differente, benchè il letto sia il medesimo. Socr. Pensate ora a quel che son per dirvi. Qual è l'oggetto della pittura? È forse di rappresentar ciò che è tal quale egli è, o ciò che apparisce tal quale apparisce? Essa è l'imitazion dell'apparenza, oppur della realtà? Glauc. Dell'apparenza. Socr. L'arte d'imitare è dunque assai lontana dal vero; e la ragion per cui ella fa tante cose è perchè non prende se non la più picciola parte di ciascuna; e di più quel ch' ella prende non è che un fantasma. Il pittore, per esempio, ci rappresenterà un calzolajo, un falegname, o qualsivoglia altro artigiano, senz'avere alcuna cognizione del lor mestiere. Malgrado a ciò, s'egli è un pittore eccellente, ingannerà i fanciulli e il volgo ignorante, mostrando ad essi da lungi un falegname ch' egli avrà dipinto, di modo che prenderanno l'imitazione per la verità. Glauc. Sicuramente.

Socr. Così, o mio caro amico, allorchè alcuno verrà a dirci che ha trovato un uomo il quale sa tutt'i mestieri, che riunisce

(1) Vale a dire dal giusto, dal filosofo, da colui che contempla la verità in se medesima e nell'essenza delle cose.

in se solo in un grado eminente tutte le cognizioni che sono spartite tra gli altri uomini, ecco, a mio credere, ciò che devesi pensar di colui che tiene tali discorsi: bisogna risguardarlo come un idiota che si è lasciato ingannare da un ciarlatano, da un imitatore, ch'egli ha preso per un valent'uomo, per difetto di poter distinguere la vera scienza dall'ignoranza che sa contraffarla. Glauc. Questo è verissimo. Socr. Dopo di tutto ciò ci resta da considerar la tragedia, ed Omero che n'è il padre. Siccome sentiamo a dir tutto dì da certe persone, che i poeti tragici sono versatissimi in tutte l'arti, in tutte le scienze umane che hanno per oggetto il vizio e la virtù, ed anche in tutto ciò che appartiene agli Dei; ch'è necessario a un buon poeta d'essere perfettamente istruito de' soggetti ch'ei tratta, se vuol trattarli con riuscita; che altrimenti è impossibile ch'egli riesca: tocca a noi di vedere se coloro che parlano in tal guisa non si sieno lasciati ingannare da queste spezie d'imitatori; se il loro error non venga da ciò, perchè esaminando le loro opere, non si sieno avveduti ch'essi sono lontani tre gradi dalla realtà; e che senza conoscer la verità è facile di riuscire in tal sorta d'opere, le quali finalmente altro non sono che fantasmi, in cui niente v'è di reale; oppure se vi sia qualche cosa profonda in ciò che dicono, e se in fatti i buoni poeti sieno in possesso delle materie sulle quali il comune degli uomini giudica ch'essi hanno ben scritto. Glauc. Questo è quello che esaminar ci conviene.

Socr. Credete voi che se alcuno fosse egualmente capace di far la rappresentazion d'una cosa, o la cosa medesima rappresentata, sceglierebbe di consacrare i suoi talenti a non far altro che immagini vane, e che per tal via vorrebbe rendersi celebre, come se tutta la sua vita non potesse essere impiegata in niente di meglio? Glauc. Io non lo credo. Socr. Ma se fosse in fatti versato nella cognizione di ciò ch'egli imita, io penso che vorrebbe piuttosto applicarsi a fare dell'opere, che ad imitar quelle degli altri; che tenterebbe di segnalarsi lasciando dopo di se un gran numero di bei monumenti; in una parola, che s'ingegnerebbe di meritare gli elogi degli altri, in vece di limitarsi a darne loro. Glauc. Io pur così penso, imperciocchè vi sarebbe per lui più gloria e più vantaggio a prendere questo partito. Socr. Non richiediamo già ad Omero, nè agli altri poeti, che ci rendano ragione di mille cose di cui essi hanno

parlato. Non domandiamo loro se fossero medici, o se sapessero solamente contraffare il linguaggio de'medici. In fatti è forse riferito di qualche poeta antico o moderno, ch'egli abbia come Esculapio restituita la sanità agli ammalati, o che abbia lasciato dopo la sua morte dei discepoli sapienti nella medicina, come Esculapio ha fatto nella persona de' suoi discendenti? Facciamo altresì grazia ad essi sopra l'altre arti, e a loro non ne facciam parola. Ma giacchè Omero ha intrapreso di parlare sulle materie le più importanti e le più belle, come sono la guerra, la condotta delle armate, il governo degli stati, e l'educazion dell'uomo, è giusto d'interrogarlo e di dirgli: o il mio caro Omero, se non è vero che voi siate un artefice lontano tre gradi dalla verità, e incapace di fare altra cosa che fantasmi di virtù (avvegnachè tal è la definizione che abbiamo data dell'imitatore); se voi siete un artefice del secondo ordine, capace di conoscere ciò che può rendere migliori o peggiori gli stati e i particolari; diteci qual città vi debba la riforma del suo governo, come Lacedemone n'è debitrice a Licurgo, e più stati grandi e piccioli a molti altri? Qual paese parla di voi come d'un saggio legislatore, e si gloria d'aver tratto vantaggio dalle vostre leggi? L'Italia e la Sicilia hanno avuto Caronda; noi altri Ateniesi abbiamo avuto Solone: ma voi, qual è il popolo che vi riconosca per suo legislatore? Glauc. Io non credo che ve ne sia un solo. Almeno i partigiani d'Omero non ne dicon nulla. Socr. Fassi menzione di qualche guerra felicemente condotta da Omero medesimo, o per i suoi consigli? Glauc. In niun modo. Socr. Si è egli segnalato con alcuna di quelle scoperte ch'esprimono al vivo il genio con invenzioni utili alla perfezion dell'arti e ai bisogni della vita, come dicesi di Talete il Milesio e del Scita Anacarsi? Glauc. Di lui non si racconta niente di simile.

Socr. Se Omero non ha reso servigio alcuno alla società, ne ha almeno reso ai particolari? Dicesi che mentre ei vivea abbia preseduto all'educazione d'alcuni giovani, i quali si sieno uniti a lui per la dolcezza del suo tratto, ed abbiano trasmesso alla posterità un piano di vita delineato da Omero; come raccontasi di Pitagora, il quale per ciò si è acquistata una gran stima, ed ha ancora de' seguaci che portano il suo nome, che seguono il genere di vita di cui loro ha lasciato un modello, e i quali si distinguono tra tutti gli altri filosofi? Glauc. No, So-

crate; non si dice niente di simile d'Omero. Creofilo (1) suo amico ha dovuto essere ancora più ridicolo per i suoi costumi, che per il nome ch'egli portava; se è vero ciò che raccontasi di Omero, il quale, finchè visse, non prese cura alcuna dell'educazion del suo amico. Socr. In fatti così narrasi. Ma pensate voi, o Glaucone, che se Omero fosse stato in grado d'istruire gli uomini e di renderli migliori, se avesse avuto una perfetta cognizione delle cose che sapea così bene imitare, pensate voi, dissi, che non si sarebbe affezionato un gran numero di persone, le quali l'avrebbero onorato della loro stima e della lor confidenza? Come mai! Protagora di Abdera, Prodico di Chio, e tanti altri, hanno sì gran credito su lo spirito de' lor discepoli, da far lor credere ne'trattenimenti famigliari che hanno con essi, che non saranno mai capaci di governare nè la lor patria, nè la lor famiglia, se non imparano sotto di loro l'arte di ben vivere; sono amati e rispettati per la lor sapienza a segno di portarli, per così dire, in trionfo per tutto dove essi passano: e coloro che viveano a'tempi di Omero e di Esiodo li avrebbero lasciati andar soli a recitare i lor versi di città in città, se avessero potuto dare agli uomini lezioni salutari di virtù? Non si sarebbero uniti ad essi più fortemente di quello che alcuni uniscousi all'oro? Non avrebbero fatti tutti i loro sforzi per ritenerli presso di se, e se non avessero potuto riuscirvi, non li avrebbero seguiti in tutti i luoghi come fedeli discepoli, fino a tanto che la loro educazione avesse avuto il suo termine? Glauc. Quel che voi dite, o Socrate, sembrami in tutto vero.

Socr. Diciamo adunque di tutti i poeti, incominciando da Omero, che, o sia che trattino ne' loro versi della virtù, o di qualche altra materia, essi non sono che imitatori di fantasmi, che non giungono mai alla realtà; e che, siccome poco fa dicevamo in risguardo al pittore, il quale farà un ritratto del calzolajo sì rassomigliante che verrà preso per un vero calzolajo, quantunque egli medesimo non abbia cognizione alcuna di quel mestiere, e ch'egli disporrà sì destramente i colori e gli atteggiamenti che gl'ignoranti vi resteranno ingannati. Glauc. Non si può contraddire. Socr. Nella stessa guisa il poeta, senza aver altro talento che quello d'imitare, sa così bene con una conca-

(1) Creofilo vuol dir ghiottone, che ama il cibarsi. Soprannome ridicolo che fu dato all'amico d'Omero, come fu dato a quel poeta che chiamavasi Melesigene il soprannome di Omero, che significa cieco.

tenazione di parole e di espressioni figurate dare a ciascun'arte i colori che le convengono, che, o sia ch' egli parli d' un vil mestiere, o sia ch'egli tratti della guerra, o di qualunque altro soggetto, il suo discorso sostenuto dalla misura, dal numero e dall'armonia persuade a coloro che l'ascoltano, e che non giudicano che dai versi, ch'egli sia perfettamente istruito delle cose di cui parla. Tanto è grande e possente l'incanto della poesia! Imperciocchè io penso che voi sappiate cosa sieno i versi de'poeti, allor quando si toglie loro quel colorito ch' essi prendono in prestito dalla musica; e voi l' avete senza dubbio osservato. Glauc. Sì. Socr. Non rassomigliano essi a que'volti che non hanno altra bellezza che un certo fior di gioventù, e che divengono spiacevoli allorchè questo fior si scolora? Glauc. Questo paragone è giusto.

Socr. Inoltriamoci ancor più. Il facitor di fantasmi, vale a dir l'imitatore, non conosce altro che l'apparenza degli oggetti, e non mai ciò ch'essi hanno di reale: non è vero? Glauc. Sì. Socr. Non ci contentiamo di toccar leggiermente questa materia. Esaminiamola a fondo. Glauc. Io vi acconsento. Socr. Il pittore, diciamo noi, dipingerà una briglia e un morso. Glauc. Sì. Socr. L'artefice in cuoio e in ferro li lavorerà. Glauc. Benissimo. Socr. Ma alcun di essi intendesi della forma che convien dare alla briglia e al morso? Nè il pittore, neppur l'artefice in ferro o in cuojo, nè alcun altro, se non colui che sa servirsene, vale a dire il solo cavallerizzo. Glauc. Questo è vero. Socr. Non è così parimenti in risguardo a tutte l'altre cose? Glauc. Come? Socr. Voglio dire che vi sono tre arti che corrispondono a ciascuna cosa, cioè quella che se ne serve, quella che la fa, e quella che l'imita. Glauc. È vero. Socr. Ma a che tendono le proprietà, la bellezza e l'attitudine d'un mobile, d'un animale e di qualunque azione, se non all' uso a cui ciascuna cosa è destinata dalla sua natura o dall'intenzione degli uomini? Glauc. A niun'altra cosa. Socr. È dunque necessario che colui che si serve d' una cosa, ne conosca le proprietà più di ciascun altro, e che diriga l' artefice nel suo lavoro, insegnandogli quel che la sua opera ha di buono o di cattivo in risguardo all'uso ch'egli ne fa. Il suonatore di flauto, per esempio, insegnerà a colui che li fa, quali sieno i flauti di cui egli si serve con più profitto, gli prescriverà la maniera in cui deve farli, e questi l'ubbidirà. Glauc. Senza dubbio. Socr. Così il primo parla da uomo istrui-

to di ciò che rende un flauto buono o cattivo, e il secondo lavora su la fede che ha al primo. Glauc. Sì. Socr. La cognizione che ogni artefice ha della bontà e de' difetti della sua opera, non è dunque, propriamente parlando, che una credenza sicura, tratta dai ragionamenti ch' egli ebbe con colui che se ne serve, e ai lumi del quale è obbligato di riportarsene; quando all'opposto questi ne ha una cognizione fondata sopra la scienza. Glauc. Così è.

Socr. In quanto all'imitatore, acquista egli coll'uso una scienza certa della cosa che imita, che lo metta in istato di giudicare s'essa è bella e ben fatta, o no? Ovvero ne acquista egli almeno un' opinion giusta, per la necessità in cui trovasi di conversar con colui che se n' intende e che gli prescrive ciò che deve imitare? Glauc. Nè l' un nè l'altro. Socr. L'imitator non ha dunque nè principii sicuri, e neppure opinion giusta, rispetto a ciò che v'è di bene o di mal fatto in tutto quel ch' egli imita. Glauc. Non v'è alcuna apparenza. Socr. Essendo la cosa in tal modo, l' imitator dev' esser senza dubbio assai versato nella cognizion delle cose ch' egli si propone d' imitare. Glauc. Non molto. Socr. Intanto egli nè più nè meno imiterà, senza saper quel che v'è di buono e di cattivo in ciascuna cosa, e si proporrà per oggetto della sua imitazione quel che sembra bello a una moltitudine ignorante. Glauc. Qual altro oggetto potrebbe egli proporsi? Socr. Laonde noi abbiamo sufficientemente dimostrate due cose: la prima che ogni imitatore non ha che una cognizione superficialissima di ciò ch'egli imita, che la sua arte non ha niente di serio, e non è che uno scherzo da fanciulli; la seconda che tutti coloro i quali si applicano alla poesia drammatica, o sia che compongano in versi jambi, o in versi eroici, sono imitatori quanto mai si può esserlo. Glauc. Senza dubbio. Socr. Ma che? Questa imitazione non è forse lontana tre gradi dalla verità? Glauc. Sì.

Socr. Da un altro canto sopra qual facoltà dell'uomo esercita il poter ch'ella ha? Glauc. Di chi volete voi parlare? Socr. Or lo saprete. Non è vero che la medesima grandezza risguardata da vicino o da lontano, non sembra eguale? Glauc. Questo è vero. Socr. Che ciò che sembra dritto o curvo, convesso o concavo veduto fuor dell'acqua, non sembra più il medesimo allorchè si vede nell'acqua, a cagion dell'illusione che i colori fanno ai sensi? È altresì evidente che questa illusione e questa

turbolenza passano fino all'anima. Or a questa parte debole dell'anima nostra il disegno, l'arte de'ciarlatani, e mille altre arti simili tendono dei lacci, non trascurando artifizio alcuno per sedurla. Glauc. Avete ragione. Socr. Si è mai trovato un preservativo più sicuro contro questa illusione, che la misura, il numero e il peso, per impedir che il rapporto de'sensi rispetto a ciò ch'è più o men grande, numeroso e pesante, non prevalesse sopra il giudizio della parte dell'anima che calcola, che pesa e che misura? Glauc. No. Socr. Tutte queste operazioni non sono di giurisdizion della ragione? Glauc. Si. Socr. E non succede spesso che dopo ch'essa ha misurato, e deciso che il tal corpo è più grande o più picciolo che il tal altro, o ch'essi sono eguali, si formino in noi due giudizi opposti rispetto alle stesse cose? Glauc. Si. Socr. Ma non abbiam noi detto ch'era impossibile che la medesima facoltà dell'anima facesse nel tempo medesimo sopra la medesima cosa due giudizi contrarii? Glauc. Si, ed abbiamo avuto ragion di dirlo. Socr. In conseguenza ciò che giudica in noi contro la relazion della misura è differente da ciò che giudica conformemente alla misura. Glauc. Senza dubbio. Socr. Ma la facoltà che se ne riporta alla misura e al calcolo, è ciò che v'è di più eccellente nell'anima. Glauc. Non vi è opposizione. Socr. Dunque l'altra facoltà che l'è opposta è una delle cose le più frivole che in noi sieno. Glauc. Convien dire che così sia.

Socr. A questa confessione appunto io volea condurvi, allorchè dicea che la pittura, e generalmente ogni arte che consiste nell'imitazione, è da una parte assai lontana dalla verità in tutto ciò ch'ella abbraccia come suo oggetto, e dall'altra che quella parte di noi stessi per cui essa fatica, di cui è amica, a cui è unita, è la medesima lontanissima dal buon senso, e che lusingandola non si propone cosa alcuna che sia vera e solida. Glauc. Sono d'accordo con voi. Socr. L'imitazione essendo adunque frivola in se, e venendo ad unirsi a ciò che v'è di frivolo in noi, produr non può che effetti frivolissimi. Glauc. Così dev'essere. Socr. Ma questa cosa è forse vera soltanto in risguardo all'imitazione che ferisce la vista? oppur può dirsi altrettanto di quella ch'è fatta per l'udito, e che noi chiamiamo poesia? Glauc. Sembrami che ancor di questa se ne debba dir altrettanto. Socr. Non fermiamo il passo su le verisimiglianze fondate sopra l'analogia che trovasi tra la pittura e la poesia. Penetria-

mo fino a quella parte dell'anima con cui la poesia ha un intimo commercio, e veggiamo s'essa è frivola o seria. Glauc. Ben volentieri.

Socr. Proponiamo la cosa in questa maniera. Noi diciamo che la poesia imitativa rappresenta gli uomini in azioni sforzate o volontarie, in conseguenza delle quali essi si credono felici o infelici, e si abbandonano alla gioia o alla tristezza: evvi niente di più in ciò ch'ella fa? Glauc. Niente. Socr. Or in tutti questi stati l'uomo è in concordia con se medesimo? Al contrario non prova egli in ciò che risguarda la sua condotta le medesime sedizioni e i medesimi combattimenti che prova, come noi poco fa accordavamo, all'occasion della vista, allorchè egli forma tutto ad un tratto sul medesimo oggetto due giudicii contrarii? Ma mi risovviene ch'è inutile di disputar sopra questo punto, perchè più sopra siamo restati d'accordo che la nostra anima era piena d'una infinità di simili contraddizioni. Glauc. Abbiamo avuto ragione. Socr. Senza dubbio. Ma parmi necessario di esaminar presentemente quel che allora abbiamo ommesso. Glauc. Di che trattasi? Socr. Dicevamo allora (1) che un uomo d'un carattere moderato a cui sarà avvenuta qualche disgrazia, come la perdita d'un figliuolo o di qualche altra cosa sommamente cara, soffrirà questa perdita con più pazienza di quello che non farebbe ogn'altro. Glauc. Sicuramente. Socr. Veggiamo ora s'egli sarà affatto insensibile a questa perdita, o se una tal insensibilità essendo una chimera, metterà soltanto qualche limite al suo dolore. Glauc. La verità è, per quanto sembrami, ch'egli prenderà quest'ultimo partito. Socr. Ditemi ancora: in qual tempo farà a se più violenza per superare il suo dolore? Sarà forse allor quando sarà veduto da'suoi simili, o allorchè sarà solo in faccia di se stesso? Glauc. Starà più attento sopra di se medesimo allor quando sarà dinanzi agli uomini. Socr. Ma veggendosi senza testimoni, lascerà senza dubbio il freno a molti lamenti i quali si vergognerebbe che fossero intesi. Farà mille cose in cui certamente non vorrebbe esser sorpreso. Glauc. È vero.

Socr. Ciò che gli ordina di far resistenza al dolore, è la legge e la ragione: al contrario ciò che lo porta ad abbandonarvisi, è la passione. Glauc. Io son d'accordo. Socr. Or quando l'uomo prova in tal modo due movimenti contrari in risguardo

(1) Lib. III.

al medesimo oggetto, questa è una prova, diciamo noi, che in lui vi sono due parti opposte. Glauc. Senza dubbio. Socr. Una ch'è pronta di ubbidire alla legge in tutto ciò ch'essa prescrive. Glauc. Come mai ciò? Socr. Per esempio la legge dice ch'è una cosa assai bella l'essere intrepido nelle disgrazie, che non conviene lasciarsi abbattere dalla tristezza: e le ragioni ch'ella apporta sono, perchè non si sa se questi accidenti sieno beni o mali, perchè ad affliggersene nulla si guadagna, perchè gli avvenimenti della vita non meritano che noi vi prendiamo un sì grande interesse, e sopra tutto perchè l'afflizione è un ostacolo a quelle cose migliori che far si potrebbero in simili incontri. Glauc. Che converrebbe adunque fare allora? Socr. Prender consiglio dalla ragione sopra quel che succede; correggere colla nostra buona condotta l'ingiustizia della sorte, come il giuocatore ripara colla sua abilità il cattivo colpo che gli portò il dado; e non far già come i fanciulli, i quali allorchè sono caduti, mettono la mano su la parte ferita, e perdono il tempo a gridare; ma piuttosto assuefare la nostr'anima ad applicar prontamente il rimedio alla ferita e a rialzar quel ch'è caduto senza trattenersi in pianti inutili. Glauc. Questo è senza dubbio quel che noi potiam far di meglio nelle disgrazie che ci avvengono. Socr. E questi altresì sono quegli eccellenti consigli a cui la più sana parte di noi medesimi volentieri ubbidisce. Glauc. La cosa è evidente. Socr. E quell'altra parte che ci richiama di continuo alla memoria le nostre disgrazie, che ci porta alle doglianze e ai lamenti, e che non può saziarsene, temeremo noi di dire che sia qualche cosa d'irragionevole, di vile e di timido? Glauc. Noi lo diremo senza esitare.

Socr. Ma niuna cosa ci dà più un'imitazion sempre varia, quanto il dolore e la tristezza; mentre all'opposto un carattere saggio, tranquillo, e sempre simile a se medesimo, è difficilissimo da imitare, e la pittura che se ne farebbe, sarebbe poco atta a colpire quella confusa moltitudine che d'ordinario ragunasi ne' teatri. Imperciocchè questo appunto sarebbe presentarle un quadro di costumi che le sono affatto stranieri. Glauc. Non si può contraddire. Socr. Da un'altra parte è evidente che il genio del poeta imitatore non lo porta in conto alcuno a rappresentar questo stato dell'anima; che l'arte sua e la cura ch'egli ha di piacere alla moltitudine tendono a distornarnelo; e che così egli s'appiglierà piuttosto ad esprimere i caratteri appassionati, i

Digitized by Google

quali per la lor varietà sono più facili a commuovere. Glauc. La cosa è evidente. Socr. Abbiamo adunque una giusta ragion di condannarlo e di metterlo nella stessa classe del pittore. Egli ha questo di comun con lui, di non compor se non opere che si troveranno frivole se si avvicineranno alla verità; e gli rassomiglia ancora perchè affaticasi collo scopo di piacere alla parte frivola dell'anima, e non a ciò che v'è di migliore in essa. Così noi abbiamo un gran fondamento di ricusargli l'entrata in una città che dev'essere governata da sagge leggi, poich'egli risveglia e solleva quella parte dell'anima, e fortificandola, viene a distruggere l'impero della ragione. E potiamo assicurare che ciò che avverrebbe in uno stato in cui si rendessero i malvagi i più forti, dando a loro tutta l'autorità, e facendo perir tutt'i buoni cittadini, è l'immagine del disordine che il poeta imitatore introduce nel governo interiore di ciascun uomo, per la compiacenza eccessiva ch'egli ha per quella parte insensata della nostr'anima che non sa distinguere ciò ch'è più grande e ciò ch è più picciolo, che formasi del medesimo oggetto or grandi ed or piccioli fantasmi, e ch'è sempre infinitamente distante dal vero. Glauc. Questo è certo.

Socr. Frattanto non abbiamo ancor detto nulla del maggior male che cagiona la poesia. In fatti non è una cosa assai terribile il vedere che, eccettuato un picciolissimo numero, essa è capace di corrompere lo spirito de' più saggi? Glauc. Sarebbe una cosa senza dubbio assai terribile, s'ella producesse un simile effetto. Socr. Ascoltate, e voi ne giudicherete. Sapete che tutti, quanti noi siamo, io dico ancora i più ragionevoli, allorchè sentiamo a recitare i versi d'Omero o di qualche altro poeta tragico, in cui rappresentasi un eroe nell'afflizione, che deplora la sua sorte con un lungo discorso, che grida altamente e si percuote il petto, sapete, dissi, che noi vivamente sentiamo allora un piacer segreto a cui ci lasciamo trasportare insensibilmente, e che alla compassion per l'eroe che ci muove, si unisce l'ammirazion pel talento del poeta che così bene ha saputo intenerirci. Glauc. Lo so, e come mai potrei ignorarlo? Socr. Ciò nulla ostante avete potuto osservare che nelle disgrazie che succedono a noi medesimi, crediamo che sia d'onor nostro di prendere il partito contrario, voglio dire d'essere costanti e tranquilli, persuasi che questo partito convenga a un uomo di coraggio, e che sia d'uopo di lasciare alle donne

que'medesimi pianti che in un eroe abbiamo già approvati. Glauc. Io l'ho osservato.

Socr. Ma dov'è il buon senso, non dirò già di veder senza sdegno, ma di approvar con trasporto in un altro uno stato in cui noi arrossiremmo di trovarci e che condanneremmo in noi come una debolezza? Glauc. In verità questa cosa non è molto ragionevole. Socr. No, senza dubbio, molto più se risguardiamo la cosa da quella parte in cui convien risguardarla. Glauc. Da qual parte? Socr. Se consideriamo che quella parte dell'anima nostra contro di cui c'inaspriamo nelle nostre proprie disgrazie, ch'è famelica di pianti e di lamenti, che vorrebbe saziarsene, e che di sua natura è portata a ricercarli, è quella medesima che i poeti lusingano e s'ingegnano di soddisfare; che in queste occasioni l'altra parte di noi stessi ch'è la più eccellente, non essendo ancora assai fortificata dalla ragione e dall'esercizio, trascura di tener in freno la parte piagnente, scusandosi ch'ella non è che spettatrice delle altrui disgrazie, e che per essa non è cosa vergognosa il dar contrassegni di approvazione e di pietà alle lagrime che un altro, il quale dicesi uomo dabbene, malamente sparge, di modo ch'essa reputa un guadagno il piacere che gusta allora, e non acconsentirebbe di privarsene, condannando assolutamente tal sorta di poemi. Ciò nasce perchè pochissimi fanno riflessione che i sentimenti altrui divengono infallibilmente i nostri, e che dopo aver nutrito e fortificato la sua compassione con la vista de' mali stranieri, è assai difficile di moderarla ne' propri. Glauc. Questo è certo.

Socr. Non diremo altrettanto del ridicolo? Qualunque sia l'avversione che voi abbiate per il personaggio di buffone, se o nel teatro o nelle conversazioni eccessivamente vi dilettano le buffonerie, vi succederà la medesima cosa che vi avviene nelle rappresentazioni tragiche, cioè di fare quel che approvate negli altri. Date allora un libero corso al desiderio di far ridere, che la ragione innanzi reprimeva in voi, pel timore in cui eravate di esser temuto per un buffone; e dopo aver nutrito questo desiderio alla commedia, non tarderete di lasciar scappare nella vostra condotta, ancor senza pensarvi, certi concetti che non possono convenire che a un commediante. Glauc. Avete ragione. Socr. La poesia imitativa mantiene altresì in noi l'amore, la collera, e tutte le passioni dell'anima che hanno per oggetto il piacere e il dolore, e che influiscono in tutte le nostre azioni.

Digitized by Google

In vece di smagrirle a poco a poco, le nutrisce e le innaffia. Essa ci rende più viziosi e più infelici per l'impero che dà a queste passioni sul nostro cuore, in vece di tenerle in un'intera dipendenza che assicurerebbe la nostra virtù e la nostra felicità. Glauc. Non posso far di meno di non dichiararmi dello stesso sentimento.

Socr. Così, o mio caro Glaucone, quando sentirete a dire dagli ammiratori di Omero che questo poeta diede forma alla Grecia, che s'impara leggendolo a governarsi e a ben condursi ne' diversi avvenimenti della vita, e che non si può far miglior cosa che regolarsi co' suoi precetti; converrà avere ogni sorta di riguardi e di civil rispetto per coloro che tengono un tal linguaggio, credere ch'essi fatichino a tutto lor potere per divenire uomini dabbene, ed accordar loro che Omero sia il maggior tra' poeti e il primo de' poeti tragici; ma nel tempo medesimo rammentatevi che non conviene ammettere nella nostra repubblica altre opere di poesia che gl'inni in onor degli Dei e gli elogi de'grand'uomini; che nel momento in cui accoglierete questa musa voluttuosa, o sia epica o sia lirica, il piacer e il dolore regneranno nello stato vostro in cambio delle leggi e della ragione, di cui tutti gli uomini hanno riconosciuto l'eccellenza in tutt'i tempi. Glauc. Niente v'è di più vero.

Socr. Poichè si è presentata un'altra volta l'occasion di parlar della poesia; ecco ciò ch'io avea da dire a suo risguardo, per mostrare ch'essendo quel ch'ella è, abbiamo ragione di bandirla dalla nostra repubblica. Non abbiamo potuto resistere alla forza de'motivi che vi ci determinavano. Del resto, per timore che la poesia medesima non ci accusi in ciò di crudeltà e di rustichezza, è ben fatto il dirle che non è solo oggidì ch'essa è in discordia con la filosofia. Testimoni sono i seguenti concetti: *Quella cagna stizzosa ch' abbaja contro la sua padrona..... Coloro che brillano nelle ragunanze degli uomini insensati..... La schiera de' falsi sapienti che vuol dominar da per tutto..... Que' sottili contemplativi a cui la povertà aguzza lo spirito* (1); e mille altri, che sono altrettante prove delle loro risse antiche. Malgrado a ciò protestiamo altamente, che se la poesia imitativa e che ha per fine il piacere, può pro-

(1) Non si sa da quai poeti sieno cavati questi concetti. È verisimile che sieno di autori dell'antica commedia, tutti gran satirici e scatenati contro i filosofi.

varci con buone ragioni che non si deve escluderla da uno stato ben regolato, noi la riceveremo a braccia aperte, perchè noi non potiamo dissimular a noi stessi la forza e la dolcezza de' suoi allettamenti; ma non è mai permesso di tradir la verità in tutto dove credesi di riconoscerla. Voi medesimo, o mio caro amico, non siete di coloro che la poesia incanta, massimamente allor quando ella si presenta a voi in Omero? Glauc. Si certamente. Socr. È dunque giusto di lasciarle il diritto di venir a difendere la sua causa dinanzi a noi, o sia con un' ode, o con qualche altra spezie di poema ch' ella giudicherà a proposito di scegliere. Glauc. Senza dubbio.

Socr. In quanto a' suoi protettori, i quali senza far versi da se medesimi, sono amatori della poesia, permetteremo a loro di arringar per essa in prosa, e di mostrarci che non è solamente aggradevole, ma utile alle repubbliche e ai particolari per la condotta della vita. Li ascolteremo volentieri, avvegnachè sarà con nostro guadagno se ci si fa vedere ch'essa unisce l'utile all'aggradevole. Glauc. Veramente, senza dubbio, noi vi guadagneremo. Socr. Ma se non possono venire a capo di provarcelo, non imiteremo noi la condotta degli amanti, che si fanno violenza per staccarsi dall' oggetto della lor passione dopo che ne hanno riconosciuto il pericolo? Conserveremo sempre un certo affetto per la poesia a cagion dell' amore che per essa abbiam conceputo, e che ci è stato ispirato in quelle belle repubbliche ove noi siamo stati allevati; brameremo ch'ella possa comparirci buonissima e amicissima della verità: ma fin tanto che non avrà niente di buono da allegar per sua difesa, l'ascolteremo, premunendoci contro i suoi incantesimi colle ragioni poco fa esposte, e ci guarderemo di ricader nella passione che vivamente abbiamo sentito per essa essendo giovani, e da cui il comun degli uomini non è già guarito. Confessiamo adunque che questa sorta di poesia è indegna della nostra attenzione, che non si deve risguardarla come cosa seria nè che giunga alla verità, e che ogn' uomo il qual teme per il governo interiore della sua anima, deve stare in guardia contro di essa, non ascoltarla che con cautela, e finalmente credere che tutto ciò ch' abbiam detto è vero. Glauc. Io vi acconsento con tutto il mio cuore.

Socr. Imperciocchè egli è un gran combattimento, o mio caro Glaucone, e più grande che non si pensa, quello che ci è pro-

posto e dove trattasi di essere virtuoso o malvagio. Nè gli onori, nè le ricchezze, nè le dignità, e ancor meno la poesia, non meritano che noi trascuriamo per esse di acquistar la giustizia e l'altre virtù. Glauc. Non posso disconvenirne dopo quel che abbiam detto, e non credo che si possa pensare altrimenti. Socr. Intanto non abbiamo ancora parlato delle maggiori ricompense riserbate alla virtù, e che sono, per così dire, in sua mano. Glauc. Bisogna ch' esse sieno d' un prezzo infinito, se superano di molto quelle che abbiamo esposte. Socr. Si può chiamar grande ciò che scorre in un picciolo spazio di tempo? In fatti l' intervallo che separa la nostra infanzia dalla vecchiaja è ben poca cosa in comparazion dell'eternità. Glauc. Anzi è un bel nulla. Socr. Ma che! pensate voi che una sostanza immortale debba limitar le sue cure e le sue viste a un tempo sì corto, e non piuttosto considerar l' eternità intera? Glauc. Io lo penso. Ma a che mira questo discorso?

Socr. Non sapete adunque che l' anima nostra è immortale, e ch' ella non muore mai?.... A queste parole Glaucone guardandomi come fosse sorpreso: Io non ne so nulla, dissemi; e voi, potreste provarmelo? Sì, risposi io, se non m' inganno; e credo pure che voi potreste fare altrettanto, imperciocchè la cosa non è difficile. Glauc. Essa lo è per me, e voi mi farete piacere di dimostrarmi questo punto che giudicate sì facile. Socr. Ascoltate. Glauc. Dite. Socr. Confessate voi che vi sia del bene e del male (1)? Glauc. Sì. Socr. Avete voi dell'uno e dell'altro la stessa idea che ho io? Glauc. Qual idea? Socr. Che ogni principio di corruzione e di dissoluzione è un male: e che al contrario ogni principio di conservazione e di miglioramento è un bene. Glauc. Sì. Socr. Ciascuna cosa non ha essa il suo male e il suo bene? L'oftalmia, per esempio, è il mal degli occhi, e la malattia quello di tutto il corpo. La nebbia è il mal del fromento, la putrefazione quello del legno, la ruggine quello del ferro e del rame: in una parola, non v' è quasi niente in natura che non abbia il suo male e la sua malattia particolare. Glauc. Ciò è vero. Socr. Questo male non nuoce egli alla cosa a cui si attacca? Non finisce egli col dissolverla e totalmente rovinarla? Glauc. Senza dubbio. Socr. Così ciascuna cosa è distrutta dal male e dal principio di corruzione ch' ella porta in se; di modo che se questo

(1) Si tratta qui del bene e del mal fisico.

male non ha la forza di distruggerla, non v'è niente che sia capace di farlo. Imperciocchè il bene non può produr questo effetto in risguardo a qualsivoglia cosa, e nemmeno quel che non è nè un bene nè un male. Glauc. Come mai ciò potrebbe essere?

Socr. Se dunque noi troviamo in natura una cosa che il suo mal rende in verità cattiva, ma ch'egli non può dissolvere nè distruggere, sin da questo momento non potremo noi assicurar di questa cosa, ch'ella non può perire? Glauc. V'è tutta la verisimiglianza. Socr. Ma che! non v'è niente che renda l'anima cattiva? Glauc. Sì certamente, e questi sono i vizi di cui abbiamo fatto menzione, cioè l'ingiustizia, l'intemperanza, la timidezza e l'ignoranza. Socr. Evvi un solo di questi vizi che possa alterarla e dissolverla? Guardate bene che non cadiamo in errore, immaginandoci che quando l'uomo ingiusto e insensato è sorpreso nel delitto, la sua ingiustizia, ch'è il male della sua anima, sia allor la cagione della sua perdita. Ecco piuttosto in qual modo sia d'uopo di considerar la cosa. Nella stessa guisa che la malattia, la quale è per il corpo un principio di corruzione, lo consuma a poco a poco, lo distrugge, e lo riduce al punto che non ha più la forma di corpo: nella stessa guisa ancora che tutte l'altre cose di cui abbiamo parlato hanno il lor mal proprio, che si attacca ad esse, che le corrompe per la dimora che vi fa, e le conduce al punto di non essere più quel ch'erano. Questa cosa non è forse vera? Glauc. Sì. Socr. Così, per fare l'applicazione di ciò all'anima, convien vedere se l'ingiustizia e gli altri vizii, venendo ad albergare in lei e a fissar la lor dimora, la corrompano, l'appassiscano, fin tanto che la conducano a morte e la separino dal corpo. Glauc. Quest'applicazion non è vera in risguardo all'anima. Socr. Da un altro canto sarebbe contro ogni ragione il dire che un mal straniero distruggesse una sostanza che il suo proprio mal non può distruggere. Glauc. Senza dubbio.

Socr. Ed in vero fate riflessione, o mio caro Glaucone, che in risguardo anche del corpo noi non crediamo che la sua distruzione deva essere l'effetto immediato della cattiva qualità de'cibi, da qualunque parte ella venga, o sia ch'essi sieno stati serbati troppo lungo tempo, o che si sieno corrotti, o per qualche altra ragione. Ma se il cattivo nutrimento genera qualche corruzion nel corpo, diremo che all'occasion del nutrimento il corpo è stato distrutto dalla malattia, ch'è propriamente il suo

male; e non pretenderemo mai che i cibi, i quali sono d'una natura differente da quella del corpo, abbiano colle loro cattive qualità la virtù di distruggerlo, se questo mal straniero non faccia nascere in lui il mal che gli è proprio. Glauc. Voi dite benissimo. Socr. Per la stessa ragione, se la malattia del corpo non genera quella dell'anima, non diciamo mai che questa sostanza, la quale non ha niente di comun col corpo, possa perire per un mal straniero, senza l'intervento del mal che l'è proprio. Glauc. Nulla v'è di più ragionevole.

Socr. Laonde o gettiamo a terra queste prove, oppure sin tanto ch'esse conserveranno tutta la lor forza, guardiamoci ben di dire che nè la febbre, nè alcun'altra specie di malattia, nè il ferro stesso, nè qualsivoglia altra cosa, ancorchè il corpo dovesse esser tagliato in minutissimi pezzi, possa dar la morte all'anima, se a noi non si faccia vedere che l'effetto de' mali che il corpo soffre in quest'incontri, è di rendere l'anima più ingiusta e più empia. E non tolleriamo mai che si dica che nè l'anima, nè qualsivoglia altra sostanza, perisca per il male che sopraggiunge a una sostanza di natura differente, se il mal che l'è proprio non viene ad unirvisi. Glauc. Ma niuno mai ci mostrerà che l'anime di coloro che muojono divengano più ingiuste per la sola ragion che muojono. Socr. Se alcuno nientedimeno fosse molto ardito per combattere il nostro sentimento, e per sostener che la morte rende l'uomo più cattivo e più ingiusto, a fine di non essere obbligato di riconoscere l'immortalità dell'anima; noi lo costringeremo di accordare che, se ciò ch'egli dice è vero, ne viene per conseguenza che l'ingiustizia conduce naturalmente alla morte come la malattia, e che uccide coloro che le danno entrata nella lor anima, con più o meno prontezza secondo ch'essi sono più o meno cattivi; il che è contrario all'esperienza d'ogni giorno, la qual ci mostra che la causa ordinaria della morte de' malvagi è il supplizio a cui la giustizia li condanna. Glauc. Certamente se l'ingiustizia fosse un male capace da se di dar la morte ai malvagi, non sarebbe giusta cosa di risguardarla come il maggior de' mali, poichè coloro che le darebbero albergo nella lor'anima, sarebbero liberati per suo mezzo da tutti gli altri mali. Io penso al contrario che esaminando da vicino la cosa, si troverà ch'ella uccide gli altri per quanto l'è possibile, intanto che conserva pieno di vita ed anche allegrissimo colui nel quale ella fa la sua dimora. Tanto essa è lontana di dargli la morte!

Digitized by Google

Socr. Voi dite bene. Imperciocchè se la corruzion dell'anima, se il suo proprio male non può ucciderla e distruggerla, come mai il male, destinato per sua natura alla distruzione d'un'altra sostanza, potrebbe far perir l'anima o qualunque altra cosa che quella sopra di cui egli deve produr naturalmente questo effetto? Glauc. Sembrami che ciò sia impossibile. Socr. Ma egli è evidente che una cosa che non può perire nè per il suo mal proprio nè per quello d'altri, deve necessariamente esister sempre; e che se esiste sempre, ella è immortale. Glauc. Si. Socr. Poniamo adunque questo come un principio incontrastabile. Or se la cosa è in tal modo, è facile di vedere che le medesime anime devono sempre esistere. Imperciocchè, poichè niuna di esse perisce, il loro numero non può diminuirsi. Non può nemmeno crescere. Voi comprendete in fatti che se il numero degli esseri immortali divenisse maggiore, questi nuovi esseri si formerebbero di ciò ch'era mortale, e che tutte le cose finirebbero così coll'essere immortali (1). Glauc. Voi dite il vero. Socr. Or questo è quello che il buon senso non ci permette di credere; come nemmeu di pensare che la nostra anima, considerata nel fondo medesimo del suo essere, sia d'una natura composta, piena di dissomiglianza e di varietà. Glauc. Come dite voi?

Socr. È difficile che ciò che risulta dall'union di più parti sia eterno, massimamente se la composizione non ne sia tanto perfetta, come ci apparisce quella dell'anima. Glauc. In fatti questo non è mai verisimile. Socr. Le ragioni che noi di presente abbiamo allegate, e molte altre ancora, dimostrano dunque invincibilmente l'immortalità dell'anima. Ma per ben conoscere la sua natura, non si deve considerarla, come noi facciamo, nello stato di degradazione in cui la mette la sua union col corpo e tutti i mali che sono la conseguenza di questa u-

(1) Questo raziocinio, sopra il quale è appoggiato tutto il sistema della metempsicosi, è fondato su la credenza che l'anime abbiano avuto esistenza prima de'corpi, che il loro numero sia fissato indipendentemente da quello de'corpi ch'esse devono animare: in una parola, che non si formino nuovi corpi, se non a misura che vi sono anime, per così dire, oziose, che aspettano il momento di entrarvi. Ciò che ha strascinato gli antichi filosofi in questo errore e in una moltitudine di assurdità intorno alla natura e al destino dell'anima, è l'ignoranza in cui erano di quel che la fede c'insegna, che Iddio crea ciascun'anima nel momento che il corpo è sufficientemente organizzato per riceverla. È convien confessare che se la rivelazione non fosse venuta in nostro soccorso, non avremmo forse ragionato meglio sopra queste materie di quello che Pittagora e Platone hanno fatto.

mione; bisogna contemplarla attentamente cogli occhi dello spirito, tal quale ella è in se medesima, sciolta da tutto ciò che l'è straniero. Allor si vedrà ch'ella è infinitamente più bella: si conoscerà più distintamente la natura della giustizia, dell'ingiustizia, e dell'altre cose di cui abbiam parlato. Tutto ciò che abbiam detto dell'anima è vero relativamente al suo stato presente. Ma nella stessa guisa che coloro i quali vedessero adesso Glauco il marino, durerebbero fatica a riconoscere la sua forma primiera, perchè l'antiche parti del suo corpo sono state alcune fracassate, altre logorate, tutte alterate dai flutti, ed egli se n'è formate di nuove di conchiglie, d'erbe marine e di piccioli sassi, di modo ch'ei rassomiglia piuttosto a un mostro che a un tal uomo com'era innanzi: così l'anima nello stato in cui la veggiamo è soggetta a mille mali che la disfigurano. Per conoscerla, o mio caro Glaucone, eccovi quel che conviene considerare in essa. Glauc. Che cosa? Socr. La sua filosofia. È d'uopo di far riflessione alle cose verso le quali ella è inclinata, agli oggetti di cui ricerca il commercio, a quella stretta unione che ha con tutto ciò ch'è divino, immortale ed eterno, e a ciò ch'ella diviene, allorchè abbandonandosi interamente a quella sublime contemplazione, s'alza con un nobil volo dal fondo di questo mare ov'ella è immersa, e sgombrasi dai sassi e dalle conchiglie che si attaccano ad essa per la necessità in cui è di nutrirsi di cose terrestri: necessità di cui tanti applaudisconsi come d'una beata sorte. Allor voi vedrete chiaramente qual sia la sua natura, s'ella sia semplice o composta: in una parola, qual sia la sua essenza e la sua maniera d'essere. Per ciò che appartiene al suo stato presente, abbiamo, per quanto sembrami, assai bene spiegato le passioni e le affezioni a cui ella è soggetta. Glauc. Perfettamente.

Socr. Non abbiamo noi in questa ricerca spogliato la giustizia di tutto ciò che l'è accessorio, e messi da parte gli onori e le ricompense che voi le avete attribuite su la fede di Omero e d'Esiodo? Non abbiamo noi dimostrato che la giustizia è per se medesima il bene più eccellente dell'anima, che conviene unirsi ad essa, abbiasi o non abbiasi l'anello di Gige, e se si vuole ancora, oltre ad esso, l'elmo di Plutone (1)? Glauc. Voi dite il

(1) Omero parla di quest'elmo nel libro V dell'Iliade, verso 845, dove dice che *Pallade prese l'elmo di Plutone, affinchè Marte non la vedesse.* Quest'elmo rendeva adunque quelli che lo portavano invisibili agli Dei, siccome l'anello di Gige li rendeva invisibili agli uomini.

vero. Socr. Non si può adunque giudicar mal fatto, o mio caro Glaucone, che presentemente noi restituiamo alla giustizia e all'altre virtù le ricompense che gli uomini e gli Dei vi hanno unite, e che l'uomo giusto riceve in vita e dopo morte. Glauc. Non si può trovarvi da riprendere. Socr. Mi restituirete voi ora quel che vi ho dato in prestito nel principio di questa conversazione? Glauc. Che mai? Socr. Ho ben voluto accordarvi che il virtuoso passasse per cattivo e il cattivo per virtuoso, perchè avete creduto che, quantunque fosse impossibile d'ingannare in ciò gli uomini e gli Dei, fosse d'uopo nulladimeno di supporlo per il discorso, a fine di dare il nostro giudizio sopra la giustizia e l'ingiustizia, prese l'una e l'altra in se medesime. Non ve ne ricordate? Glauc. Farei torto a me stesso, se dicessi di non ricordarmene.

Socr. In questo momento in cui il giudizio è pronunziato, io v'intimo a nome della giustizia, di restituirle gli onori ch' ella riceve dagli uomini e dagli Dei, e di porger aiuto voi medesimo a ristabilirla ne'suoi diritti: e dopo avervi fatto confessare i vantaggi che vi sono nell'esser giusto, e che la giustizia non inganna mai le speranze di coloro che la esercitano, voglio che voi confessiate ancora ch' essa supera infinitamente l'ingiustizia ne' beni che la fama d'uomo virtuoso trae dietro di se. Glauc. Voi non domandate cosa alcuna che non sia giusta. Socr. M'accorderete adunque in primo luogo, che il virtuoso e il malvagio sono conosciuti dagli Dei per quel che sono. Glauc. Ve lo accordiamo. Socr. E che se la cosa è in tal modo, l'uno è amato e l'altro odiato dagli Dei, siccome siamo convenuti fin dal principio. Glauc. Questo è vero. Socr. Non mi accorderete altresì che coloro i quali sono cari agli Dei, non hanno che ad aspettar beni dalla lor parte; e che se ricevono qualche volta dei mali, questo è in espiazion de' peccati della lor vita passata? Glauc. Non v'è opposizione. Socr. Convien dunque riconoscere, rispetto all'uomo giusto, che, o sia ch' egli trovisi nell'indigenza o nella malattia o in qualche altro stato che il comune degli uomini risguarda come infelice, questi pretesi mali si rivolgeranno a suo vantaggio in tempo di sua vita o dopo la sua morte: perchè la provvidenza degli Dei è attenta agl' interessi di colui che fatica per divenir giusto e per giungere colla pratica della virtù alla più perfetta rassomiglianza che l'uomo possa aver con Dio. Glauc. Non è naturale che un uomo di

questo carattere sia trascurato da quello a cui egli si sforza di rassomigliare. Socr. Non conviene pensar tutto il contrario del malvagio? Glauc. Senza dubbio. Socr. Così dal canto degli Dei la vittoria sta tutta intera per il giusto. Glauc. Almeno questo è il mio sentimento.

Socr. E dalla parte degli uomini le cose non passan forse così, giacchè finalmente convien dire la verità? Non avviene ai furbi e ai scelerati la medesima cosa che a quegli atleti i quali corrono benissimo partendo dallo steccato, ma non corrono più nella stessa guisa allorchè convien ritornarvi? Di primo lancio corrono con rapidità; ma sul fine della carriera si fanno burlare, gli orecchi cadono ad essi sopra le spalle, e se ne ritornano senza essere coronati. Al contrario i buoni corridori arrivano al termine, riportano il premio, e ricevono la corona. I giusti non hanno d'ordinario la stessa sorte, voglio dire che al fine di ciascuna impresa della lor condotta e della lor vita gli uomini rendono alla lor virtù la gloria e le ricompense che le son dovute? Glauc. Avete ragione. Socr. Soffrirete adunque ch'io applichi a'giusti quel che voi dicevate più sopra de'malvagi. Io pretendo che i giusti, allorchè sono in età matura, giungano nella repubblica in cui vivono a tutte le dignità alle quali aspirano; che facciano a loro scelta delle parentele per essi e per i loro figliuoli: in una parola, tutto ciò che voi avete detto di coloro, io lo dico di questi. In quanto ai malvagi, io sostengo che quando ancor avessero da prima conseguito d'ingannar il mondo, la maggior parte d'essi si tradiscono al fine della lor carriera; che allor quando sono divenuti vecchi, si veggono coperti di risa e d'obbrobrio, e sono la favola degli stranieri e de' lor concittadini: e per servirmi dell'espressioni che voi risguardavate come troppo forti rispetto al giusto, ma che si verificano rispetto al malvagio, io dico che saranno tormentati, che saranno abbruciati: in una parola, immaginatevi di sentir dalla mia bocca ch'essi soffriranno tutt'i generi di supplizi di cui allora voi faceste menzione. Tocca a voi di vedere se approvate ch'io lo dica. Glauc. Si; tanto più che non dite nulla che non sia ragionevole.

Socr. Tali sono i vantaggi, il salario e le ricompense che il giusto riceve in vita dalla parte degli uomini e degli Dei, oltre i beni che trova nella pratica stessa della giustizia. Glauc. Questi vantaggi sono egualmente gloriosi e durevoli. Socr. Ma nè

per il numero nè per la grandezza non sono nulla, in comparazione de' beni e de' mali riserbati nell'altra vita alla virtù ed al vizio. Ascoltatene il racconto, ch'io non devo tralasciare, a fine di rendere al giusto e al malvagio quel ch'essi hanno diritto di aspettar da noi in questo trattenimento. Glauc. Fateci questo racconto senza aver risguardo alla sua lunghezza, persuaso che noi con piacere l'ascolteremo.

Socr. Il racconto che son per farvi non è quello d'Alcinoo (1), ma bensì quello d'un uomo valoroso, di Er armeno, originario di Panfilia. Dopo ch'egli fu ucciso in una battaglia, quando si venne dieci giorni dopo per portar via i cadaveri ch'erano già putrefatti, il suo fu trovato sano ed intero; fu portato a casa sua, e nel dodicimo giorno dopo la sua morte, allorchè egli era sul rogo per essere già abbruciato, risuscitò, e raccontò agli astanti quello che avea veduto nell'altro mondo. *Tostochè*, disse egli, *la mia anima fu uscita dal mio corpo, io m'inoltrai in compagnia di molti altri verso un luogo affatto meraviglioso, ove noi vedemmo in terra due aperture vicine l'una all'altra, e due altre in cielo che a quelle corrispondevano. Alquanti giudici stavano a sedere tra queste aperture: subito che aveano pronunziata la lor sentenza, ordinavano a' giusti di prendere il lor cammino a dritta per una delle aperture del cielo, dopo di aver loro appeso al petto un cartello che conteneva il giudizio fatto a lor favore; e ai malvagi di prendere il lor cammino a sinistra per una delle aperture della terra, portando dietro le spalle un simil cartello ove erano notate tutte le loro azioni. Dopo ch'io mi fui presentato, i giudici dissero ch'era d'uopo ch'io portassi agli uomini la nuova di ciò che faceasi all'inferno, e mi ordinarono di ascoltare e di osservare in quel luogo tutte le cose di cui io era per essere testimonio.*

Vidi adunque in primo luogo l'anime di coloro ch'erano stati giudicati, queste a salire al cielo, e quelle a discendere sotto terra, per le due aperture che si corrispondevano; intanto che per l'altra apertura della terra vidi a uscir dell'anime coperte di lordure e di polvere, nel tempo stesso che per l'altra apertura del cielo discendevano altre anime pure e senza macchia: pareva ch'esse tutte venissero da un lungo viaggio, e sedessero

(1) Vale a dire un racconto bugiardo, come quello d'Ulisse ad Alcinoo presso i Feaci. Vi è pure un picciolo giuoco di parole nel greco tra il nome d'Alcinoo, Αλκινοος, e αλκιμος che significa *valoroso, coraggioso*.

con piacere nella prateria, come in un lungo di conversazione. Quelle che si conoscevano, abbracciandosi, domandavano l'une all'altre le novelle di ciò che passava così in cielo come sotto la terra. Alcune raccontavano le loro avventure con gemiti e pianti, che a lor spremeva la memoria de' mali ch' esse aveano sofferti o veduti a soffrir dall' altre in tutto il tempo del lor viaggio sotto terra, la durata del quale era di mille anni. L'altre che ritornavano dal cielo faceano il racconto de' piaceri deliziosi ch' esse aveano gustati e delle cose meravigliose che aveano vedute.

Troppo lungo sarebbe, o mio caro Glaucone, il riferirvi interamente il discorso di Er a questo proposito. Egli si riduceva a dire che l' anime erano punite dieci volte per ciascuna delle ingiustizie che aveano commesse in vita; e che la durata di ciascuna punizione era di cento anni, che sono presso a poco i limiti della vita umana, di modo che il castigo è sempre decuplo per ciascun delitto. Perciò coloro che si sono imbrattati di moltissime uccisioni, che hanno date in mano a' nemici per tradimento le città e le armate, che hanno ridotta la lor patria alla schiavitù, o che si sono resi colpevoli di qualche altro delitto di tal natura, sono tormentati il decuplo per ciascuna di queste colpe. Quelli al contrario che hanno reso agli uomini servigi segnalati, che sono stati santi e virtuosi, ricevono nella medesima proporzione la ricompensa delle loro buone azioni. Intorno ai fanciulli morti quasi subito dopo esser nati, quel ch' egli raccontava del loro stato nell' altro mondo non merita d'essere ripetuto. Vi erano ancora, secondo il suo racconto, delle ricompense più grandi destinate a coloro che aveano più spezialmente onorato gli Dei e rispettato i lor genitori; e dei supplizi straordinarii preparati agli empi e ai parricidi.

Io era presente, diceva egli, *allorchè un' anima domandò a un' altra ove fosse il grande Arideo. Quest' Arideo era stato tiranno d' una città di Panfilia mille anni prima; avea ucciso il suo padre ch' era in un' età avanzata, il suo fratel maggiore, e commessi, per quel che dicevasi, moltissimi altri delitti enormi. Egli non viene, rispose l' anima, nè qui mai verrà. Noi tutte siamo state testimoni per sua cagione d'uno spettacolo il più spaventoso. Allor quando eravamo in atto d' uscir fuori di quell' abisso sotterraneo dopo aver finite le nostre pene, vedemmo Arideo e un gran numero d' altri, la maggior parte de' quali*

erano tiranni com'esso; v'erano altresì alcuni particolari che in una condizion privata erano stati gran scellerati. Nel momento in cui si aspettavano di uscire, l'apertura ricusò a loro il passaggio mandando fuori un orribil muggito; il che essa fa tutte le volte che un di coloro i cui delitti sono senza rimedio, o non sono stati sufficientemente espiati, presentasi per uscire. Subito alcuni uomini crudeli e che parevano tutti di fuoco, avendo sentito questo strepito, si avvicinarono, afferrarono Arideo e gli altri, legarono ad essi i piedi, le mani e il collo, e dopo di averli gettati a terra e scorticati, tutti grondanti sangue li strascinarono sopra delle spine a canto della strada, dicendo a tutt'i passaggieri la ragion per cui li trattavano in tal modo, e che andavano a precipitarli nel Tartaro. Quest'anima aggiungeva, che fra le diverse paure dalle quali esse erano state agitate nel lor viaggio, niuna eguagliava il terrore che avea a lor cagionato quel muggito spaventoso, e che aveano provato un piacere indicibile di uscire subito ch'egli era cessato.

Ecco come vengano giudicati, e quali sieno i supplicii de' malvagi. La liberalità con cui si ricompensano i buoni è uguale alla severità che si esercita verso i primi. Dopo che l'anime ebbero passati sette giorni in quella prateria, nell'ottavo partirono, e si portarono in quattro giornate di viaggio in un luogo indicato, donde vedevasi una luce estesa sopra tutto il cielo e sopra tutta la terra, dritta come una colonna, assai simile all'arco celeste, ma più risplendente e più pura. Esse giunsero a quella luce dopo un altro viaggio d'un giorno. Là verso il mezzo di quella luce videro sospese al cielo l'estremità del legame che lo serra. Questo legame non è altra cosa che la luce di cui parlai: ella abbraccia tutta la circonferenza del cielo, quasi come que' pezzi di legno che cingono il corpo delle galee e che ne sostentano il legname. Alle estremità di quel legame è sospeso il fuso della Necessità, che dà il moto a tutte le rivoluzioni celesti. Il corpo del fuso e l'uncinetto son di diamante, e il verticello in parte è di diamante e in parte d'altre pietre preziose.

Questo verticello rassomigliava per la figura ai verticelli che quaggiù si adoprano. Ma per averne una giusta idea, conviene immaginarsi un gran verticello scavato al di dentro, nel quale era incassato un altro verticello più picciolo, come quelle scatole ch'entrano l'una nell'altra; nel secondo ve n'era un terzo,

Digitized by Google

in questo un quarto, e così in seguito fino al numero di otto, disposti tra di loro nella stessa guisa che i circoli concentrici. Vedevasi l'orlo superior di ciascuno, e tutti non presentavano all'esterno che la superficie continua d'un sol verticello all'intorno del fuso, il di cui tronco passava pel centro dell'ottavo. Gli orli circolari del verticello esteriore erano i più larghi; poi quelli del sesto, del quarto, dell'ottavo, del settimo, del quinto, del terzo e del secondo andavano diminuendo di larghezza secondo quest'ordine. Il circolo formato dagli orli del maggior verticello era di differenti colori. Quello del settimo era d'un color vistosissimo; e quello dell'ottavo prendeva in prestito dal settimo il suo color e il suo lume. Il color de'circoli del secondo e del quinto era quasi il medesimo, e traeva al giallo assai. Il terzo era d'un color bianchissimo, e quello del quarto era un po' rosso. Finalmente quello del secondo superava in bianchezza quello del sesto. È d'uopo che il fuso tutto intero faccia il suo rivolgimento con un moto uniforme: e intanto ch'egli lo fa, i sette verticelli interiori si muovono lentamente in una direzion contraria. Il moto dell'ottavo è il più rapido. Quelli del settimo, del sesto e del quinto sono minori, e quasi eguali tra di loro nella velocità. Il secondo pareva che facesse la sua rivoluzione intorno del quarto; la velocità del terzo è minore di quella de' precedenti; e il secondo muovesi più lentamente di tutti. Il fuso medesimo gira su le ginocchia della Necessità. Sopra ciascuno di questi circoli è portata una sirena che gira con lui, e che canta con tutta la sua forza sopra uno stesso tuono; di modo che da quegli otto tuoni differenti ne risulta un'armonia perfetta (1).

(1) Questo emblema è facile di spiegare. Gli otto verticelli incassati gli uni negli altri, sono gli otto cieli, quello delle stelle fisse e quelli de' sette pianeti; e i circoli formati dagli orli di ciascun verticello, sono l'orbite che descrivono gli astri. Quella sirena portata sopra ciascuno de' circoli, è l'astro medesimo. Si sa quel che Pittagora ha detto dell'armonia de' corpi celesti; e se gli farebbe un'ingiustizia, se quello ch'egli ha detto s'intendesse altramente che in un senso metaforico. Nello stesso senso convien prendere quelle parole della Scrittura: *Quis concentum coeli dormire faciet?* Job. 38. Il restante dell'emblema risguarda la velocità rispettiva de' pianeti, la lor grossezza o il lor diametro misurato con la larghezza degli orli di ciascun verticello, e il lor colore rappresentato da quello de' circoli. Non è d'uopo di cercar quivi la precisione e l'esattezza astronomica. In tal sorta di racconti, di cui Platon servesi di tempo in tempo per abbellire i suoi dialoghi, dona molto alla fantasia, e cerca più di dar piacere con l'immagini poetiche, che a dir la verità.

All' intorno del fuso, e in distanze eguali, sopra d'un trono stanno a seder le tre Parche, figlie della Necessità, Lachesi, Cloto ed Atropo, vestite di bianco e con una corona in testa. Esse uniscono le loro voci a quelle delle sirene: Lachesi canta il passato, Cloto il presente, ed Atropo l'avvenire. Cloto toccando di tratto in tratto il fuso con la man dritta, gli fa fare la rivoluzione esteriore; Atropo con la man sinistra imprime il moto a ciascuno de' verticelli interiori; e Lachesi con ambedue le mani tocca ora il fuso, ora i verticelli interiori. Tostochè l' anime furono arrivate, convenne ch'esse si presentassero dinnanzi a Lachesi. E subito un profeta assegnò a ciascuna di esse il lor posto. Indi avendo prese sopra le ginocchia di Lachesi le sorti e le differenti condizioni umane, salì sopra un pulpito, e disse ad alta voce: Ecco quel che dice la vergine Lachesi, figlia della Necessità: Anime giornaliere (1), voi siete per incominciare una nuova carriera e per rientrare in un corpo mortale. Il genio non farà scelta di voi, ma voi sceglierete ciascuna il vostro. La prima a cui cadrà la sorte, sceglierà la prima, e la sua scelta sarà irrevocabile. La virtù non ha alcun padrone: essa si unisce a colui che la onora, e fugge da colui che la disprezza. La colpa della scelta cadrà sopra di voi. Iddio n' è innocente.

A queste parole il profeta avendo gittate le sorti, ciascun'anima raccolse quella che cadè innanzi ad essa, eccetto me, a cui ciò non fu permesso. All' apertura del biglietto ciascuna conobbe in qual ordine ella dovesse scegliere. Dipoi si misero in terra innanzi ad esse i generi di vita d' ogni spezie, il numero de' quali era assai più grande di quello dell' anime che doveano scegliere: imperciocchè tutte le condizioni tanto degli uomini come degli animali vi si trovavano ragunate. V' erano le tirannie, alcune delle quali doveano durare fino alla morte e l' altre doveano essere interrotte e finire colla povertà, coll' esilio e con la mendicità. Vi si vedeano ancora le condizioni d' uomini celebri, questi per la lor bellezza, per la lor forza, per il concetto ne' combattimenti; e quelli per la lor nobiltà e per le grandi imprese de' loro antenati, la gloria de' quali ricadeva sopra di essi. La medesima cosa era per le donne. Ma non v' era niente di prescritto intorno all' anime, perchè era necessario ch' esse cambias-

(1) Bisogna prendere questa espressione nel medesimo senso in cui dicesi, l'*armi sono giornaliere*. Non ne ho trovata una migliore per esprimere ἐφημερος.

sero natura cambiando condizione. Per altro le ricchezze, la povertà, la sanità e le malattie si rincontravano in tutte le condizioni, quivi senz' alcun mescuglio, e là in un giusto temperamento di beni e di mali.

Qui è appunto a mio parere, o mio caro Glaucone, dove l'uomo arrischia tutto; e per questa ragione altresì ciascun di noi trascurando tutte l'altre scienze, deve applicarsi ad acquistare, per quanto dipenderà da lui, la scienza che lo porrà in istato di discernere le condizioni felici ed infelici, di sceglier sempre la miglior di quelle che saranno lasciate alla sua scelta, riandando col suo spirito tutto ciò ch'è stato detto più sopra, e giudicando quel che possa più contribuire alla felicità della vita, coll'esame ch'ei farà delle differenti condizioni considerate insieme oppur separatamente; di saper qual grado di bellezza mischiato con una certa misura di ricchezza o di povertà e una certa disposizion dell'anima, renda l'uomo malvagio o virtuoso, qual effetto debbano produr la nascita illustre e la nascita oscura, la vita privata e le dignità, la forza del corpo e la debolezza, la maggior o minor disposizione alle scienze: in una parola, le differenti qualità naturali o acquisite che insieme convengono o disconvengono: di modo che dopo di aver combinato insieme questi diversi oggetti, e gittato lo sguardo sopra la natura dell'anima, egli possa distinguere la condizione che gli è vantaggiosa da quella che gli sarebbe funesta, e ch'egli chiami condizion funesta quella la di cui scelta in fine non servirebbe ad altro che a render l'anima più ingiusta, e condizion vantaggiosa quella che la renderebbe più virtuosa, senza avere risguardo alcuno per tutto il restante. Imperciocchè abbiam veduto che questo è il miglior partito che si possa prendere, sì per questa vita, come per l'altra. Bisogna adunque conservar sino alla morte l'anima sua ferma ed immobile in questo sentimento, affinchè essa non si lasci abbagliar laggiù, nè dalle ricchezze, nè dagli altri mali di questa natura; ed acciò non si esponga, gittandosi con avidità su la condizion di tiranno o di qualche altro simile, a commettere un gran numero di mali senza rimedio, ed a soffrirne ancor di maggiori; ma piuttosto ch'essa sappia fissarsi per sempre ad uno stato mediocre, ed evitare egualmente le due estremità, per quanto dipenderà da lei, così nella vita presente, come in tutte l'altre per cui ella passerà. In ciò consiste la felicità dell'uomo.

Per ciò, secondo il racconto dell'Armeno ritornato dall'inferno, il profeta avea soggiunto: — Colui che ultimo sceglierà, purchè lo faccia con discernimento, e di più sia saggio e costante nella sua condotta, può promettersi una vita felice, esente da mali. Così pure colui che deve scegliere il primo, non sia negligente nella sua scelta, e l'ultimo non si disperi. — *Dopo che il profeta ebbe parlato in tal modo, colui*, diceva egli, *al quale era toccata la prima sorte, si fe' innanzi, e prese senza esame la più considerabile tirannia ch'egli trovò, trasportato dalla sua avidità e dalla sua imprudenza; ma quando egli ebbe considerato il tutto, e ch'ebbe veduto che il suo destino era di mangiare i suoi propri figliuoli e di commettere altri delitti enormi, si lamentò, e contro i saggi avvertimenti del profeta maledì la scelta che avea fatta, accusando della sua disgrazia la sorte, i demoni, tutto il mondo, toltone lui medesimo. Quest'anima era del numero di quelle che venivano dal cielo; essa era vissuta precedentemente in uno stato ben governato, ed era stata debitrice di sua virtù alla bontà del suo naturale ed alla forza del temperamento, piuttosto che alla filosofia.*

Aggiungeva che, generalmente parlando, l'anime venute dal cielo erano pur soggette come l'altre ad ingannarsi nella lor scelta, per non avere una certa esperienza de' mali della vita. Che al contrario la maggior parte di quelle ch'erano state sotterra, e che all'esperienza de' lor propri mali univano la cognizione de' mali altrui, non sceglievano con tanta inconsideratezza. Che questa precipitazione, e di più il caso che decideva del posto, erano cagione che molte anime si trovavano or bene or mal spartite. In fatti se alcuno essendo di ritorno sopra la terra si applicasse costantemente alla sana filosofia, purchè dopo la morte la sua volta di scegliere non venisse dopo tutti gli altri, è assai verisimile, per quello che ci vien raccontato dell'inferno, che non solamente egli sarebbe felice sopra la terra, ma ancora che nel suo viaggio di qua a laggiù e nel ritorno egli andrebbe per la strada piana del cielo, e non per il sentiero sotterraneo e difficile.

Diceva ancora ch'era uno stupendo spettacolo il vedere in qual modo ciascun'anima facea la sua scelta; che in fatti niuna cosa era più strana, nè più degna nel tempo stesso di compassione e di riso; che la maggior parte in quest'azione era condotta dalle inclinazioni che ad esse restavano della vita

precedente. Ch' egli avea veduto l' anima che prima era stata quella d' Orfeo, a scegliere la condizion di cigno, in odio delle donne che in altro tempo gli avean data la morte, non volendo esser tenuto per la sua nascita ad alcuna di esse; che avea veduto l' anima di Tamiri a scegliere la condizion d' ussignuolo; che avea altresì veduti alcuni cigni a passare alla condizione umana, come pure alcuni altri uccelli dediti alla musica. Che un'anima avea scelto di animare il corpo d'un lione: questa era quella di Ajace figliuolo di Telamone, la quale richiamandosi alla memoria l' affronto che avea ricevuto nel giudizio dato rispetto all' armi d' Achille, ricusò di ripigliare un corpo umano; che dopo di essa venne l' anima d' Agamennone, la quale avendo pure in avversione il genere umano a cagione delle sue passate disgrazie, scelse la condizione d' aquila; che l' anima d' Atalanta avendo fatto riflessione ai grandi onori resi agli atleti, non avea potuto risolversi di abbandonar questo genere di vita, e vi si era fermata; che in seguito egli avea veduto l'anima d'Epeo (1) figliuol di Panopo a determinarsi alla condizion d'una donna valente ne'lavori di mano; che l'anima del buffon Tersite, la qual si presentò tra l'ultime, si rivestì del corpo d' una scimia; che l' anima d'Ulisse, a cui era caduta l' ultima sorte, venne altresì per scegliere: che richiamandosi alla memoria le sue passate fatiche, ed omai esente d' ambizione, cercò lungo tempo una condizione che fosse di suo genio; essa era quella d'un particolare libero da cure e da inquietudini; che la trovò in fine in un angolo a parte, dove tutte l'altre l' aveano lasciata, e veggendola disse, che, quando ella fosse stata la prima a scegliere, si sarebbe subito determinata ad essa, e ch' era assai contenta della sua scelta. Che l' anime passavano indifferentemente dai corpi degli animali in quelli degli uomini, e da questi in quelli; quelle de' malvagi ne' corpi degli animali feroci, e quelle de'buoni in quelli degli animali mansueti e benefici: il che dava occasione a mescugli d'ogni spezie.

Che dopo che tutte l'anime ebbero scelto il lor genere di vita secondo l' ordine indicato dalla sorte, si accostarono col medesimo ordine a Lachesi, la quale diede a ciascuna il demonio ch' ella avea scelto, affinchè le servisse di custode in tutto il

(1) Epeo è colui che fabbricò il cavallo di legno, di cui i Greci servitonsi per prender Troja. *Doli fabricator Epeus.* Æneid. II.

corso di sua vita mortale e l'aiutasse a compiere il suo destino; che questo demonio la conduceva subito a Cloto per confermare l'uffizio che gli era toccato, sotto la mano di questa Parca e con un rivolgimento del fuso; che dopo ch'essa avea toccato il fuso, egli di là conducevala verso lo stame d'Atropo, per rendere irrevocabile ciò ch'era già stato filato di questa novella vita. Che in seguito, senza che fosse oggimai possibile di ritornare indietro, si andava verso il trono della Necessità, sotto cui l'anima e il suo demonio passavano insieme. Che subito che tutte furono passate, se n'andarono nella pianura dell'Oblio, ove patirono un calore insopportabile, perchè non eravi in questa pianura nè albero nè alcuna di quelle piante che la terra produce; ch'essendo venuta la sera, esse passarono la notte presso del fiume Amele, l'acqua del quale ha questa proprietà, che niun vaso può contenerla; ch'è di necessità indispensabile per ciascun'anima di bere di quest'acqua in certa quantità; ma che quelle che non sono trattenute dalla prudenza, ne bevono assai più della misura prescritta, d'onde succede ch'esse perdono la memoria di tutte le cose. Che dopo ch'esse si furono messe a dormire, si alzò verso la mezza notte un tuono impetuoso accompagnato da un tremuoto; ch'essendosi subitaneamente risvegliate, l'anime si dispersero qua e là, e si portarono colla rapidità delle stelle presso de'corpi che doveano animare; che in quanto a lui, gli era stato impedito di bere dell'acqua del fiume; che non sapea per qual parte nè come la sua anima si fosse riunita al suo corpo; e che avendo la mattina aperti gli occhi, erasi accorto di essere esteso sopra il rogo.

Questa storia, o mio caro Glaucone, s'è conservata sino a noi, e se vi prestiamo fede, è attissima a conservar noi medesimi; passeremo felicemente il fiume dell'Obblio, e preserveremo l'anima nostra da ogni macchia. Se ci teniamo fermamente a ciò che ho detto, crederemo che la nostra anima sia immortale, e capace per sua natura d'una gran felicità o d'una grande infelicità. Cammineremo sempre per la via celeste, e ci unirèmo strettamente alla pratica della giustizia e della sapienza. Così saremo in pace con noi medesimi e con gli Dei; e dopo di aver riportato sopra la terra il premio destinato alla virtù, simili a quegli atleti vittoriosi che si menano in trionfo per tutte le città, noi saremo laggiù ancor coronati, e gusteremo una gioia deliziosa in quel viaggio di mille anni di cui abbiam parlato.

768499

Digitized by Google

Digitized by Google

INDICE

Prefazione. . . . . Pag. 5
Introduzione. . . . . . » 33
Libro I. — Dialogo sopra la giustizia. . . . . » 41
Libro II. . . . . . » 73
Libro III. . . . . . » 102
Libro IV. . . . . . » 137
Libro V. . . . . . » 167
Libro VI. . . . . . » 205
Libro VII. . . . . . » 238
Libro VIII. . . . . . » 270
Libro IX. . . . . . » 300
Libro X. . . . . . » 327

Digitized by Google

Digitized by Google

Tipografia Legatoria e
ACHILLE
Via Grande Archivio.
Digitized by Google